مخطوطات
مكتبة آية الله المرعشي العامة
١٠

إرشاد الطالبين
إلى
نهج المسترشدين

الفقيه الكبير والمتكلم النحرير
جمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلي

تحقيق
السيد مهدي الرجائي

باهتمام
السيد محمود المرعشي

منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي
قم - إيران

ارشاد الطالبين



* كتاب : ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين .

* تأليف : الفاضل المقداد السيوري .

* تحقيق : السيد مهدي الرجائي .

* نشر : مكتبة آية الله المرعشي العامة .

* طبع : مطبعة سيد الشهداء عليه السلام ـ قم .

* تاريخ الطبع : ١٤٠٥ هـ .

* العدد : (٢٠٠٠) .

مخطوطات
مكتبة آية الله المرعشي العامة
(١٠)



إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين

الفقيه الكبير والمتكلم النحرير
جمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلي
المتوفى سنة ٨٢٦ هجرية

تحقيق
السيد مهدي الرجائي

باهتمام
السيد محمود المرعشي

[illegible]
[illegible]

[illegible]

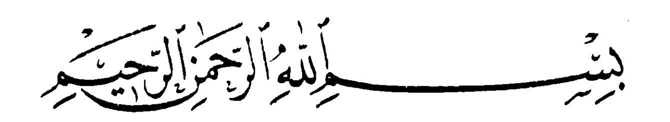
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]   [illegible]



الحمدلله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين ، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين .

تمهيد

قد اتجه علماء الشيعة اتجاهاً ملحوظاً في جميع الميادين العلمية منذ أقدم عصورهم، وامتد نشاطهم وحركتهم الفكرية الى كل ماكان هناك من علوم معروفة، وشمل نشاطهم الى جانب الفقه وأصوله، والكلام، وعلوم القرآن واللغة والادب، سوى ذلك من العلوم الاخرى، ونجد هذا النشاط بارزاً على مؤلفاتهم الكثيرة، التي تعكس اتجاههم العلمي ونشاطهم الفكري .

والانصاف يحتم علينا أن لاننسى لهم ماقاموا به من الادوار الكبيرة في الحركة الثقافية في الاحقاب الاسلامية الماضية ، وماساهم به اتجاههم هذا الممعن بحثاً ، الذي جاب مناطق الانسان والحياة في بناء الحضارة الاسلامية واقامة دعائمها على أسس قويمة منتجة .

انه لمن المدهش حقاً أن نجد كثيراً من مفكري الشيعة وعلمائهم قد سبقوا عصورهم بأجيال بمعلوماتهم ونظرياتهم وآثارهم، وتركوا حقائق علمية مثيرة للدهشة .

ومن العلوم المنقحة عند الاوائل والاواخر هو علم الكلام ، وهو أجل العلوم قدراً، وأشرفها منزلة، وفيه بيان التوحيد والتجريد، واثبات التنزيه ونفي

التشبيه والتجسيم. وفي هذا العلم الشريف بيان اثبات النبوة العامة والخاصة، وتثبيت الامامة ، و تعيين أوصاف الوصاية بعد النبي ﷺ وتوضيح الولاية التكوينية والتشريعية. فهو الاساس لسائر العلوم الاسلامية من العقلية والشرعية.

وقد ورد في الاثار الشريفة المروية عن العترة الطاهرة عليهم السلام مدح العلماء والمتكلمين الذين يذبون عن الدين انتحال المبطلين ، ومكائد أعداء الدين ، ويدحضون شبهات الشياطين .

وممن شيد أركان هذا العلم الشريف ونقحها تنقيحاً . وبذل اهتمامه في تهذيبه وتنقيحه كمال الاهتمام، هو الفقيه المتبحر المتكلم الكبير الشيخ جمال الدين مقداد بن عبدالله الاسدي السيوري الحلي أسكنه الله بحبوحات جناته .

اسمه ونسبه :

أبوعبدالله المقداد بن عبدالله بن محمد بن الحسين بن محمد السيوري الأسدي الحلي الغروي المشهور بـ « الفاضل المقداد » و «الفاضل السيوري» في كتب الكلام والفقه .

والسيوري منسوب الى سيوراء، بلد بين الكوفة والحلة قريب من الفرات. والاسدي نسبة الى بني أسد ، قبيلة من قبائل العرب .

واختلف في لقبه الشريف، فقال في الرياض أن لقبه « شرف الدين » [١] وقال في الروضات أن لقبه « جمال الدين » [٢] . والاول هو المشهور في أكثر الكتب .

وقد يظهر من كلمات الشيخ الفاضل المترجم له في هذا الكتاب : أنّ

---

(١) رياض العلماء : ٥/٢١٦ .

(٢) روضات الجنات : ٧/١٧٤ نقلا عن بعض الاجازات .

العلامة ركن الدين محمد بن علي الاسترابادي الجرجاني مترجم « الفصول النصيرية » من الفارسية الى العربية كان جده، حيث قال فيه :

وأورد جدي ركن الدين الجرجاني قدس الله نفسه على المعتزلة في هذا البحث الخ [1] .

وصرح به أيضاً في خطبة كتابه « الانوار الجلالية » بقوله «الجد الحميد»، فظاهر هذين العبارتين صريحة في كون ركن الدين الجرجاني رحمه الله جده، والظاهر أنه من طرف الام .

فالشيخ الفاضل المترجم له « ره » عربي صميم من جانب الاب وأسدي النسب وايراني فارسي من طرف الام .

وجده ركن الدين الجرجاني قدس سره كان قاطناً في العراق ومتوطناً في النجف الاشرف والحلة وكان من تلامذة العلامة الحلي .

وله مصنفات كثيرة ، وقد عثر على فهرس تصانيفه السيد الامين العاملي قدس سره في مجموعة من خطه في مكتبة الشيخ الحجة الكبير الشهيد فضل الله النوري قدس سره بطهران وهي مفصلة فراجع [2] .

وللفاضل المقداد ولد يسمى « عبدالله » ، قال في الرياض : و ابنه عبدالله من العلماء، ثم قال : ورسالة أربعين حديثاً ألفها لولده عبدالله [3] .

اطراء العلماء عليه :

ان المترجمين للفاضل المقداد وان لم يفصلوا في شرح حاله وترجمة أحواله على نحو يليق بمقامه كما هو دأب أكثر القدماء والسالفين في أغلب تراجم

---

(١) ارشاد الطالبين ص٥٧

(٢) أعيان الشيعة : ٢٩/٤٦ ـ ٣٠ و ٩٤/٤٨ يذكر فيها أحوالاته وتصانيفه .

(٣) رياض العلماء : ٢١٦/٥ ـ ٢١٧ .

رجال العلم وأصحاب الفضيلة من الاقتصار على اسم المترجم وبعض ألقابه. ولكنهم لم يقصروا من الاطراء عليه والتصريح بجميل فضله وعلمه المتدفّق وسطوع فضله الغريز وكونه من العلماء المحققين.

ونذكر جملة من كلماتهم وجميل وصفهم وثنائهم عليه على ماوصل الينا من كلماتهم فنقول:

قال تلميذه الشيخ حسن بن راشد الحلي: شيخنا الامام العلامة الاعظم أبو عبدالله - الى أن قال - وكان بيض الله غرته رجلا جميلا من الرجال، جهوري الصوت، ذرب اللسان، مفوهاً في المقال، متفنناً في علوم كثيرة، فقيهاً متكلماً أصولياً نحوياً منطقياً، صنف وأجاد [1].

وقال الشيخ ابن أبي جمهور الاحسائي في عوالي اللالي: الشيخ العلامة الفهامة خاتمة المجتهدين شرف الملة والحق والدين [2].

وقال الشيخ حر العاملي في أمل الامل: كان عالماً فاضلا متكلماً محققاً مدققاً [3].

وقال العلامة المجلسي في البحار: الشيخ الاجل المقداد بن عبدالله من أجلة الفقهاء وتصانيفه في نهاية الاعتبار والاشتهار [4].

وقال المحقق التستري في المقابيس: الشيخ الفاضل الفقيه المتكلم الوجيه المحقق المدقق النبيه جمال الدين وشرف المعتمدين [5].

وقال السيد الاجل الجابلقي في الروضة البهية: الشيخ العالم مقداد - الى أن قال - كان عالماً فاضلا متكلماً محققاً من الفقهاء الذين يعتمد على فتاواهم.

---

(١) راجع ذيل روضات الجنات ١٧٥/٧.

(٢) عوالى اللالى: ٥/٢.

(٣) أمل الامل: ٣٢٥/٢ ط النجف.

(٤) بحار الانوار: ٤١/١.

(٥) المقابيس: ١٤.

ثم عدكتبه وقال : والرجـل من أعيان العلماء نقي الكلام حسن البيـان ،كما يظهر بالتأمل في كلماته[1].

وقـال المحدث النوري في المستدرك : الشيخ الفاضل الفقيـه المتكلم المحقق الوجيه[2].

وقال العلامـة المامقاني في تنفيح المقال : كان عالماً جايلا وفاضلا نبيلا محققاً متكلماً وفقيهاً[3].

وذكره المحقق الخوانساري فيالروضات والمحدث البحرانيفيلؤلؤة البحرين والمحدث القمي في الكنى والالقاب[4]. ولم يزيدوا في وصفه على ماذكره المحدث العاملي في أمل الامل .

وغيرهم ممن وصفه جماعة من الخاصة والعامة ، مع أنه (رحمه الله)غني عن اطراء الواصفين وثنـاء المادحين . كيف ؟ وقـد عرفت أن في تصانيفه من الدلالة على غزارة علمـه وجلالة قدره ونبالة أصلـه وسطوع فضله في مقـام الفقاهة والاجتهاد والاستنباط مالايمكن انكارها .

وقد وصفه المترجمون له بأوصاف التحقيق والتدقيق ، وصرحوا بكونه من العلماء المحققين ومن المتكلمين المدققين، وفياعتناء الفقهاء والمتكلمين على آرائـه ونظرياته في المسائـل الفقهية والمباحث العلمية الكلامية دلالـة واضحة على اذعانهم بمقامه العلمي الشامخ ، وقد نقلنا تصريح بعضهم بكونه من الفقهاء الذين يعتمد على فتاواهم وأقوالهم .

وهذا المحقق الكبير الشيخ أسدالله التستري أذعن بكون الفاضلالمترجم

---

(١) نقلاعن مقدمة اللوامعص كط.

(٢) مستدرك الوسائل: ٣/ ٤٣١.

(٣) تنقيح المقال:٣/ ٢٤٥.

(٤) الروضات:٧/ ١٧١ ولؤلؤة البحرين:١٧٢ والكنى والالقاب٣/ ٧.

من العلماء المحققين والفقهاء المدققين كما مر.

وليس ذلك كله الا لشدة اهتمام الاكابر وأهل التحقيق بمصنفات الشيخ الفاضل ، فانها مشحونة بالتحقيقات العلمية والفوائد الكثيرة ، ومؤلفة على ضوء التحقيق والتحبير والتهذيب والتنقيح وتحرير المطالب وتجريدها عن الحشو والزوائد كما يشهد بذلك تآليفه القيمة .

أساتذته والذين روى عنهم :

هو من أكابر تلامذة الفقيه الشيخ شمس الدين أبي عبدالله محمد بن الشيخ جمال الدين مكي ابن الشيخ شمس الدين محمد بن حامد بن أحمد النبطي العاملي الجزيني المشهور بـ « الشهيد الاول » .

والفاضل المترجم يروي عن أستاذه الشهيد قدس سره، وحضر عنده واستفاد منه حتى صار من أرشد تلاميذه في الارض المقدسة النجف الاشرف ، وله اختصاص وحظوة عند الاستاذ ، وولع بالبحث والتنقيب عنده .

ومن ذلك عمد الى كتاب شيخه « القواعد الفقهية » فنضده ورتبه على أحسن ترتيب وسماه « نضد القواعد » .

كما أنه سأله أو كاتبه في مسائل عديدة خلافية فأجاب عنها فسميت تلك المسائل مع أجوبتها بكتاب « المسائل المقدادية » .

قال في الروضات: وهو الذي ينقل في كتبنا الاستدلالية الفتاوي والخلافيات وكان نسبة تلك المسائل الى تلميذه الشيخ مقداد السيوري قدس سره النوري[1].

وقد كتب الفاضل المقداد قدس سره تاريخ شهادته وكيفيتها وفتوى علماء المخالفين لهذه الجناية التاريخية والفاجعة الكبيرة بخطه الشريف ونقله عن خطه جمع من علمائنا في كتبهم .

---

(١) روضات الجنات:٧/١٥.

ولم يذكـر في التراجم المعتبرة شيخ لـه غير الشهيد ، نعم ذكـر بعض المعاصرين في تراجمهم أن فخرالمحققين والسيد ضياء الدين عبدالله الاعرجي والسيد عميد الدين كانوا من مشائخه فراجع[1].

تلامذته والراوون عنه :

كان ـ رحمه الله ـ متوطناً في الجامعة العلميـة النجف الاشرف ، وكان وجهاً من وجوه أصحابنا الامامية وفقيهاً شهيراً من فقهائنا الاثنى عشرية، وكان طلاب العلوم يزدلفون حوله ويستفيدون من علمه وفقهه ومن نظرياته وتحقيقاته.

فاليك سرد أسماء من وقفنا على اسمه من تلامذته ومن روى عنه :

١ ـ الشيخ قاسم الدين . قال في الرياض : أخبرني الشيخ قاسم الدين عن شيخنـا أبى عبدالله المقداد بن السيوري المشهدي النجفي «ره» وكـتب العبد الحسن بن حمزة بن محسن الحسيني[2].

٢ ـ الشيخ زين الدين علي التوليني النحاريري العاملي . قال في الرياض: كان من أجلة الفقهاء والعلماء ويروي عن الشيخ مقداد السيوري[3].

٣ ـ الشيخ ظهيرالدين بن علي بن زين الدين بن الحسام العاملي العيناثي. قال في الرياض : كان فاضلا عابداً فقيهاً ، ثم قال : ويروي عن الشيخ مقداد السيوري[4].

---

(١) أعلام العرب٣ /٦٢ قال: ان فخرالمحققين «ره» استاذ الفاضل المقداد وكتاب ماضى النجف:٨٥ط صيدا قال: ان من أساتذته فخر المحققين والسيد ضياء الدين عبد الله الاعرجى ومقدمة كتاب التنقيح الرائع.

(٢) رياض العلماء:١ /١٨٣.

(٣) رياض العلماء: ٣ /٣٨٠.

(٤) رياض العلماء:٣ /٥٥.

٤ ـ الشيخ زين الدين علي بن الحسن بن غلاله أوعلالا. قال في الرياض: صالح فاضل عالم فقيه، من تلامذة الشيخ مقداد المشهور، وقد رأيت مجموعة بأردبيل بخط هذا الشيخ وفيها كتاب الاربعين للشيخ مقداد المذكور ورسالة آداب الحج له أيضاً، وقد قرأهما عليه ونحو ذلك من الرسائل والفوائد. وقد كتب الشيخ مقداد بخطه على ظهر الكتاب المزبور هكذا:

« أنهى قراءة هذه الاحاديث الشيخ الصالح العالم الفاضل زين الدين علي ابن حسن ابن غلاله، وأجزت له روايتها عني عن مشائخي قدس الله أرواحهم وكتب المقداد بن عبدالله السيوري تجاوز الله عنه في خامس وعشرين من جمادي الأولى سنة اثنتين وعشرين وثمانمائة ».

وقد كتب أيضاً بخطه «ره» في آخر رسالة آداب الحج له « أنهى قراءة هذه الرسالة الشيخ الصالح الفاضل العالم زين الدين علي بن الحسن بن علالا، فأجزت له روايتها عني. وكتب المقداد بن عبدالله السيوري تجاوز الله عنه في ثاني جمادي الأخرى من سنة اثنتين وعشرين وثمانمائة ».

وكتب أيضاً بخطه في آخر الفتاوى المتفرقة المنقولة عن العلامة المكتوبة في تلك المجموعة هكذا « عرض ذلك عليّ وأجزت له روايته بالطرق التي لي الى الشيخ جمال الدين قدس الله روحه. وكتب المقداد بن عبدالله السيوري تجاوز الله عنه » انتهى[1].

٥ ـ الشيخ شمس الدين محمد بن شجاع القطان الانصاري الحلي المعروف بـ « ابن القطان ». قال في أمل الامل: فاضل صالح، يروي عن المقداد بن عبدالله السيوري. انتهى[2]. وهو صاحب كتاب معالم الدين في

---

(١) رياض العلماء: ٤٠٨/٣.

(٢) أمل الامل: ٢٧٥/٢ ورياض العلماء: ٨٢/٤ و١٠٨/٥ ورجال بحر العلوم ٢٧٨/٣ وكشكول البحراني ٢٠٥/٢ والبحار للعلامة المجلسي: ١٥٠/١٠٨.

فقد آل ياسين، تنقل آراؤه الفقهية في كتب الفقهاء.

وقال في أعيان الشيعة: له كتاب نهج العرفان في أحكام الايمان، في الاخلاق منه نسخة في الخزانة الغروية بخط المؤلف فرغ منها في تاسع عشر شعبان سنة ٨١٩ وفرغ من تبييضها ثامن عشر رجب سنة ٨٣١، وذكر في أولها طريقه في الحديث هكذا: أبوعبدالله المقداد بن السيوري الاسدي متعنا الله بطول حياته، ولا أعدمنا شمولا بركاته[١]. انتهى موضع الحاجة.

٦ ـ الشيخ العلاّمة صاحب المقامات العالية الفقيه الورع ابن فهد الحلي. قال في الرياض في ترجمة علي بن هلال الجزائري: ويروي بالسند العالي عن الشيخ مقداد السيوري عن الشهيد[٢].

ولعل المراد بالسند العالي هو الشيخ ابن فهد الحلي، كما صرّح بروايته عنه في الرياض بقوله: ويروي ـ أي علي بن هلال ـ عن ابن فهد الحلي أيضاً[٣].

وقال في المستدرك: وهذا الشيخ الجليل ـ أي ابن فهد الحلي ـ يروي عن جماعة من الاساطين من أجلاء تلامذة الشهيد الاول وفخر المحققين. الاول: الشيخ مقداد السيوري[٤].

٧ ـ المولى رضي الدين عبدالملك بن المولى شمس الدين اسحاق بن رضي الدين عبد الملك بن محمد بن فتحان الواعظ القمي القاشاني مولداً ومحتداً. قال في الرياض: من أجلّة العلماء والفقهاء، ثم قال: وهو يروي عن ابن فهد الحلي وعن الشيخ مقداد أيضاً[٥].

---

(١) أعيان الشيعة: ٤٥/ ٢١٩.

(٢ ـ ٣) رياض العلماء: ٤/ ٢٨١، ذيل رجال بحر العلوم: ٢/ ١٠٨.

(٤) مستدرك الوسائل: ٣/ ٤٣٥.

(٥) رياض العلماء: ٣/ ٢٦٨، روضات الجنات: ٧/ ١٧٤.

٨ ـ الشيخ سيـف الدين الشفرابـي . قال في الرياض : و يروى عنه ـ أي عن الشيخ المقـداد ـ الشيخ سيف الدين الشفرابـي كما يظهر من بعض الاجازات [١] .

٩ ـ الشيخ تاج الدين الحسـن بن راشد الحلـي . وهو الذي أرّخ وفاة شيخه المقداد لسنة (٨٢٦) وقد مضى اطراؤه عليه ولـه ارجوزة نظم فيها ألفية الشهيد قدس سره المسماة بـ « الجمانة البهية فى شرح الالفية » فرغ من نظمها سنة ٨٢٥ وعدد أبياتها (٦٥٣) وقد قرظ منظومته الجمانة هذه شيخه المقداد تقريظاً لطيفاً [٢] .

١٠ ـ الشيخ عبدالله ابن المترجم له . ذكره فى الرياض ٢١٧/٥ .

١١ الشيخ حسين بن علاء الدين مظفر بن فخر الدين بن نصرالله القمي ، ذكره في « أعلام الشيعة » .

١٢ ـ الشيخ شرف الدين المكي، ذكره في الروضات ٢/ ٣٣٠ .

١٣ ـ الشيخ أبو الحسن علـي بن هلال الجزائـري ، يستفاد من البحار ٩٢/١٠٩ .

تأليفاته القيمة :

كتب المترجم مؤلفات ورسائل فى التفسير والفقـه والكلام ، ومن بينها مؤلفـات مشهورة قيمـة ، لاتزال معيناً للعلماء الى اليوم . وحيث كان المترجم فاضلا محققاً مدققاً أديباً ذا رأي بديـع وذوق لطيف، فأتقن تآليفه وكتبه أحسن اتقان، ورتبها على أجمل ترتيب وأقوم برهان، وهي :

---

(١) رياض العلماء: ٢١٦/٥ .

(٢) الذريعة ١/ ٤٢٩ ـ ٤٦٥ ، الاعلام للزركلى ٢ / ٢٠٤ .

١ ـ آداب الحج . قال في الرياض رأيتها بأردبيـل أيضاً ، وعليها خطه واجازته ، وتاريخ تأليفها عشر ذي الحجة سنة تسع وسبعين وسبعمائة[١] .

٢ ـ الادعية الثلاثون. من أدعية النبي والائمة عليهم السلام[٢] .

٣ ـ الاربعون حديثاً . قال فى الرياض: ألفها لولده عبدالله، رأيتها ببلدة أردبيل وعليها خطه واجازتـه ، وتاريخ تأليفه يوم الجمعة حادي عشر جمادي الاولى سنة أربع وتسعين وسبعمائة[٣] .

٤ ـ ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين. هو هذا الكتاب النفيس الذي بين يدي القارىء الكريم ، وسيأتي البحث حول هذا الكتاب انشاء الله .

٥ ـ الاعتماد في شرح رسالة واجب الاعتقاد. قال الفاضل المترجم «ره» فى ديباجة كتابـه هذا : فانـي مورد فى هذه الرسالة شرح ماتضمنتـه المقدمة الموسومة بواجب الاعتقاد تصنيف مولانا الشيخ الاعظم ـ الى أن قال ـ جمال الملة والحق والدين أبـي منصور الحسن بن المطهر قدس الله روحـه ونوّر ضريحه علـى سبيل الاختصار دون التطويل والاكثار تقريبـاً بها الى أذهان المكلفين وتسهيلا على الطالبين وتقرّبـاً بذلك الى الله تعالى وسميتها بكتاب « الاعتماد فى شرح واجب الاعتقاد »[٤] .

وبهذه العبارة قد اندفع ماقيل فى تسميـة الكتاب بـ « نهج السداد » أو « مهج السداد » كماذكرهما المترجمون له [٥] .

٦ ـ الانوار الجلالية للفصول النصيرية . والمتن للمحقق الطوسي «ره»

(١) رياض العلماء: ٥/٢١٧ و٣/٤٠٨ والذريعة/١ ١٧والروضات ٧/١٧١.

(٢) الذريعة: ١/٣٩٦.

(٣) رياض العلماء: ٥/٢١٧ و٣/٤٠٨ والذريعة ١/٤٢٩ .

(٤) راجع كلمات المحققين: ٣٨٠ .

(٥) روضات الجنات: ٧/١٧٢، ريحانة الادب ٤/٢٨٣ .

وكتاب الفصول أصله فارسي ولكن عرّبه جد الفاضل المترجم ركن الدين محمد بن علي الجرجاني كماتقدّم والمصنف شرح النسخة المعرّبة . ألّفه لجلال الدين كمافي الرياض [1] .

٧ ـ تجويد البراعة في شرح تجريد البلاغة في علمي المعاني والبيان . والتجريد من تصانيف العالم الرباني كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني .

قال في الرياض : وله أيضاً كتاب تجويد البراعة في أصول البلاغة نسبه الى نفسه في كنزالعرفان وينقل عنه الكفعمي [2] .

٨ ـ التنقيح الرائع في شرح مختصرالشرائع . هو أمتن كتاب فيالفقه، والمتن هو مختصر النافعالذي هو اختصار الشرائع للمحقق الحلي المتوفى سنة ٦٧٦ والتنقيح شرح وبيان لوجه ترddاته في المختصر ، وهو شرح تام من الطهارة الى الديات في مجلدين كما نص عليه في الذريعة [3] .

٩ ـ تفسير مغمضات القرآن[4] .

١٠ ـ جامع الفوائد في تلخيص القواعد[5] .

١١ ـ شرح ألفية الشهيد قدس سره. قال المحدث البحراني فياللؤلؤة: وله أيضاً شرح على ألفية الشهيد كما نسبه اليه بعض مشائخنا المعاصرين نور الله مرقدهم[6] .

---

(١) رياض العلماء: ٥/ ٢١٦ .

(٢) رياض العلماء : ٥/٢١٧ ، الروضات : ١٧٢/٧ الذريعة : ٣٥٢/٣ .

(٣) الذريعة : ٤٦٣/٤، الرياض ٥/ ٢١٦ ، الروضات ١٧٣/٧ .

(٤) ريحانة الادب ٤/ ٢٨٢ على ما في مقدمة اللوامع .

(٥) ريحانة الادب ٤/ ٢٨٣ كذلك .

(٦) لؤلؤة البحرين : ١٧٣ ، الروضات : ١٧٢/٧ .

١٢ ـ شرح سي فصل للمحقق الطوسي قدس سره في النجوم والتقويم الرقمي[١] .

١٣ ـ شرح مبادىء الاصول، وسماه في الذريعة بـ «نهاية المأمول»[٢]، والمتن هو مختصر في أصول الفقه تصنيف آية الله العلامة جمال الدين الحسن بن يوسف الحلي المتوفى سنة ٧٢٦ .

١٤ ـ الفتاوي المتفرقة[٣] .

١٥ ـ كنز العرفان في فقه القرآن . كتاب قيم في شرح آيات الاحكام ، رتبه على مقدمة وكتب بترتيب كتب الفقه وخاتمة[٤] .

١٦ ـ اللوامع الالهية في المباحث الكلامية . قال في الرياض : حسن جيد كثير الفوائد[٥] . وقال في الروضات : وكتابه اللوامع من أحسن ما كتب في فن الكلام ، على أجمل الوضع وأسد النظام ، وهو في نحو من أربعة آلاف بيت ليس فيه موضع ليته كان كذا وليت[٦] .

اقول : قال السيد بحر العلوم في رجاله : وحكي عن الشيخ أبي عبدالله المقداد السيوري أنه قال نحو ذلك في كتابه المسمى بـ «الرائع في الاصول» انتهى[٧] . وهذا يتوهم أنه كتاب آخر ، مع أنه لم يعده المترجمون له في

---

(١) ريحانة الادب : ٢٨٣/٤ .

(٢) الذريعة : ٥٢/١٤ ـ ٥٤ الرياض ٢١٦/٥ ، الروضات ١٧١/٧ كلاهما عن أمل الامل .

(٣) رياض العلماء : ٢١٧/٥ .

(٤) رياض العلماء : ٢١٦/٥، الروضات ١٧١/٧ كلاهما عن أمل الامل ، الذريعة ١٥٩/١٨ .

(٥) رياض العلماء : ٢١٦/٥ .

(٦) روضات الجنات ١٧٢/٧ .

(٧) رجال سيد بحر العلوم : ١٣٦/٣ .

تصانيفه حتى تلميذه الشيخ حسن بن راشد حيث عد كتبه ولم يذكر هذا الكتاب ولعله تصحيف كتابه «اللوامع» .

١٧ ــ النافع يوم الحشر فــي شرح الباب الحادي عشر ــ للعلامة قدس الله سره . هــو الكتاب الصغير الحجم الكثير المعنى المشهور المتداول عند الطلاب بالبحث و التدريس . المطبوع مراراً [١] .

١٨ ــ نضد القواعد الفقهية على مذهب الامامية . قال في الرياض : ولـه كتاب نضد القواعد في ترتيب قواعد الشهيد وأضاف اليه فوائد أخرى جليلة. ثم ذكر أنه رآه في مشهد الرضا وأردبيل وتبريز وفي طهران بخطه [٢] .

وكذا ذكره في الروضات وقال : كتاب بديع في وضعه رتب فيه قواعـد شيخه الشهيد[٣] . طبع أخيراً على أحسن حال .

١٩ ــ وجوب مراعاة العدالة في مـن يأخذ حجة النيابة . رسالة قال فـي الرياض : رأيتها في قاسان مختصرة[٤] .

ولادته ووفاته :

ليس في كلمات المترجمين له تاريخ ولادته ، والظاهر أن مولده كان في العراق ولعله بالحلة أو بالسيور .

وتوفي بالمشهد المقدس الغروى «النجف الاشرف» علــى مشرفه أفضل الصلوات وأكمل التحيات ضاحــي نهار الاحد السادس والعشرين مــن شهر جمادي الآخرة سنة ٨٢٦ .

---

(١) الرياض ٢١٦/٥ ، الروضات ١٧١/٧ كلاهما عن أمل الامل ، الذريعة : ٧/٣ .

(٢) رياض العلماء : ٢١٦/٥ .

(٣) روضات الجنات : ١٧٢/٧ .

(٤) رياض العلماء : ٢١٦/٥ ــ ٢١٧ .

ودفن بمقابر المشهد المذكور كما صرح بتاريخ وفاته ودفنه في النجف الاشرف تلميذه الفاضل الشيخ حسن بن راشد الحلي رحمه الله كما كتبه بخطه[1].

والذي يظهر لي من سنه الشريف أنه كان حوالي الثمانين ، والذي يدل على ذلك هو أن الفاضل المقداد قد أدرك الشيخ فخر الدين ابن آية الله العلامة الحلي قدس الله روحه وهو استاذ شيخه الشهيد، والشيخ فخر الدين قد توفي سنة ٧٧١ ، كما صرح بادراكه في كتابه «الاعتماد في شرح رسالة واجب الاعتقاد»[2]، وبين وفاة الفخر المحققين والفاضل المقداد خمس وخمسين سنة ومن كان في الاستعداد والقابلية بدرجة يشرح الرسالة المذكورة في أيام حياة فخر المحققين ، فلا بد من أن يكون سنه الشريف حوالى عشرين أو أزيد ، وعلى هذا لايبعد أن يكون سنة الشريف قريباً من ثمانين سنة .

وأما قبره الشريف فهو في النجف الاشرف في مقابر وادي السلام ،كما صرح بذلك تلميذه الشيخ حسن بن راشد .

فما احتمله قوياً في الروضات من كون قبره الشريف في بغداد فهو من الاحتمالات التي لاينبغي الاعتماد عليها والركون اليها . فراجع[3] .

الشروح على كتاب نهج المسترشدين :

١ـ تبصرة الطالبين في شرح نهج المسترشدين ،للسيد العلامة عميد الملة والحق والدين عبد المطلب بن أبي الفوارس الاعرجي ابن اخت العلامة الحلي . ذكره في البحار : ١/ ٢١ وفي الرياض : ٣/ ٢٦١ وفي الذريعة ٣/ ٣١٨ و١٤/ ١٦٢ . وتوجد نسخة منه في مكتبة آستان قدس الرضوي في المشهد ، على ماعثر عليه بعض الافاضل .

---

(١) ذيل روضات الجنات : ٧/ ١٧٥ .

(٢) الاعتماد : ٤٠٦ المطبوع في مجموعة كلمات المحققين .

(٣) روضات الجنات : ٧/ ١٧٥ .

٢ـ التحقيق المبين في شرح نهج المسترشدين للشيخ المولى نجم الدين ابن الشيخ شمس الدين محمد بن علي الرازي الحبلرودي[1] ذكره في الرياض ٢٣٧/٢ وقال: فرغ من تأليفه في الحلة سنة ثمان وعشرين وثمانمائة بعد ما فارق عن خدمة أستاده المذكور من شيراز وتشرف بزيارة الأئمة عليهم السلام بالعتبات، ورأيت نسخة منه في تبريز وأخرى بأردبيل، وكان تاريخها مقارناً لزمان التأليف، وهو شرح ممروج مع المتن انتهى. وذكره في الذريعة ٤٨٤/٣ و ١٦٢/١٤ .

٣ ـ تذكرة الواصلين في شرح نهج المسترشدين ، للسيد نظام الدين عبد الحميد بن أبي الفوارس الاعرجي ، فرغ منه سنة ٧٠٣ وقد دخل مرحلة العشرين من عمره ذكره في الذريعة ١٥/٤ و ١٦٢/١٤ .

٤ـ شرح نهج المسترشدين ، ذكره في الذريعة ١٦١/١٤ وقال : هو شرح مزجي لبعض القدماء ، رأيته في مكتبة العلامة الشيخ هادي كاشف الغطاء ولم أعرف المؤلف .

٥ـ شرح نهج المسترشدين ذكره في الذريعة ١٦١/١٤ وقال: وهو تعليقات على الكتاب بعنوان «قوله ـ قوله» أيضاً لبعض الاصحاب ، أوله قوله «الحمد لله المنقذ من الحيرة ـ الخ ، اعلم أن الحمد هو الثنا على الجميل الاختياري». رأيت نسخته في المكتبة الرضوية.

ثم قال : وقد أحال فيه الشارح هذا الى كتابه نهاية المرام، وبما أن نهاية المرام في علم الكلام من تصانيف اية الله العلامة الحلي ، كما ذكر ذلك نفسه

---

(١) وفي الذريعة: «الجبارودي» قال في الرياض : والحبلرودي بفتح الحاء المهملة وسكون الباء الموحدة ثم فتح اللام وبضم الراء المهملة وبعدها واو ساكنة ثم دال مهملة، نسبة الى حبلرود ، وهي قرية كبيرة معروفة من أعمال الري بين بلاد مازندران والري فلاحظ .

في كتابه الخلاصة ـ الى أن قال ـ ومن الاحـالة في هذه التعليقات الى كتاب نهاية المرام استظهرنا أن هذه التعليقات لاية الله العلامه جمال الدين الحسن بن يوسف نفسه دونها بنفسه أوغيره بعده .

أقول : لايبعد كونه كتاب تبصرة الطالبين كما مر . فلاحظ .

٦ ـ شرح نهج المسترشدين للمولى محمد حسن الخوئيني الزنجاني ، ذكره في الذريعة ١٤/١٦٢ وقال : نسخة منه كانت عند الشيخ الاسلام الزنجاني، كما كتبه الينا واحتمل أن الشارح كان حفيده الشيخ عبد النبي الطسوجي نزيل خوي .

٧ـ شرح نهج المسترشدين للشيخ فخر الدين بن محمد علي الطريحي، ذكره في الذريعة ١٤/١٦٣ وقال : عده بعض تلاميذ العلامة المجلسي فيما كتبه اليه ـ المذكور في آخر البحار ـ أنه مما ينبغي ادراجه في مجلدات البحار .

٨ ـ كشف أحوال الدين في شرح نهج المسترشدين للشيخ جواد بن سعيد بن جواد الكاظمي، ذكره في الرياض ١/١١٩ وقال : وهو شرح مبسوط ممزوج بالمتن حسن جيد جداً، رأيته في كتب ملا محمد حسين الاردبيلي «قده» ألفه سنة ألف وتسع وعشرين في مشهد الكاظمين صباح يوم الجمعة تاسع ربيع الاول .

٩ ـ معراج اليقين في شرح نهج المسترشدين ، لولد العلامة المصنف الشيخ فخر الدين أبي طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي المتوفى سنة ٧٧١ . ذكره في الذريعة : ١٤/١٦٣ .وغيرها مما لم نعثر عليها .

حول الكتاب

كنت برهة من الزمن أطوف في المكتبات العامة والخاصة ، العامرة

وغير العامرة ، لزيارة الكتب الخطية، اذ عثرت على مكتبـة بالية مهجورة في احدى مدارس شوارع طهران ، وهي مكتبـة غيرعامرة وليـس لها اسم ولا رسم ، والكتب الموجودة فيها ممـزّقـة غيرمرتّبة ، ولا مميـّزة بين المطبوع والمخطوط .

فبذلت الجهد وتحملت المشقة في تمييز الكتب المطبوعة عن المخطوطة وأخذت فـي تصفـّح الكتب المخطوطـة ، فاذن فيها درّة يتيمة عتيقـة بخط رديء .

وبعد التفحص التام عن النسخة ، تبيـن أن الكتاب هو « ارشاد الطالبين الـى نهـج المسترشـدين » . وعلـى أول صفحة النسخـة المذكورة مرقوم أن الكتاب بخط مؤلفه الفاضل المقداد. ومع أني غيرمتيقـن بأن النسخة بخط المؤلـف ، ولكن هناك شواهـد تؤيد صحة النسبـة ، من قدم النسخة والورق والخط، ومن مشاهدة صاحب الرياض بعض مؤلفات المترجم بخطه في طهران وغيرها من الشواهد الاخرى .

وأما الكتاب فهو شرح علـى كتاب نهج المسترشدين فى أصول الدين للعلاّمة الحلي. وهو من أمتن الشروح التي كتب على الكتاب .

قال الشيخ الطهرانـي فى كتاب الذريعـة : ارشاد الطالبيـن الى نهج المسترشدين، شرح لنهج المسترشدين فى أصول الدين تأليف العلاّمة الحلي والشارح هو الشيخ جمال الدين أبوعبدالله المقـداد بن عبدالله بن محمد بن حسين بن محمد الاسدي السيوري الحلي ، المتوفى سنة ٨٢٦ . شرح بعنوان « قال ـ أقول » أوله : ان أولى مايصرف ـ الى أنقال : ـ فرغ منه آخر نهار الخميس الحادي والعشرين من شعبان سنة ٧٩٢ ، وطبع ببمبيء سنة ١٣٠٣ توجد عند العلاّمـة السيد آقـا التستري نسخته بخط جدّه السيد نعمة الله

المحدّث الجزائري المولود سنة ١٠٥٠ ، فرغ من الكتابة سنة ١٠٦٧ وكتبه في آخره هذا البيت :

ان آثارنـا تدل علينا فانظروا بعدنا الى الآثار [1]

وكفى في جلالة الكتاب واعتباره أن الشيخ المحدث الحر العاملي«ره» عدّه من مآخذ كتابه اثبات الهداة، واستخرج أحاديثـه الموجودة فيه في كتابه

مصادر التحقيق والتصحيح:

قوبل هذا الكتاب على نسختين مخطوطتين :

١ ـ النسخة الاصلية المخطوطة بقلم مؤلفه على الظاهر ، المحفوظة في مكتبة من مدارس طهران، وهي تقع في (٤٤٦) صحيفة، والسطور مختلفة ، طول كتابها (١٩) وعرضها (١٤) سانتيمتراً . وفي آخر النسخة علائم تصحيح للكتاب، وهو مكتوب بخط النسخ .

٢ ـ نسخة كاملة من أولها الى آخرها بخط النسخ، والكاتب مقيم بن پير قلي زرقاني، كتبها في سنة ١٠٨٩، وفيها علائم التصحيح أيضاً .

والنسخة محفوظة في مكتبة آية الله العظمى السيد شهاب الدين المرعشي النجفي دام ظله الوارف، تحت رقـم (٣٤٢٧) وجعلت رمز النسخة « ن » . وربماتوجد زيادات في هذه النسخة على نسخة الأصل جعلناها بين المعقوفتين.

وقد بذلت الوسع في تصحيح الكتاب ، وعرضـه على الاصول المنقولة منها وغيرها، ولم آل جهداً في تنميقه وتحقيقه حق التحقيق .

وبعد ، فأرجو من العلماء الافاضـل الذين يراجعون الكتاب أن يتفضلوا علينا بمالديهـم من النقد وتصحيح مالعلنا وقعنا فيـه من الاخطاء والاشتباهات والزلات وبالختام اني أبارك ادارة المكتبة العامة التي أسسها سماحة المرجع

---

(١) الذريعة: ٥١٥/١ .

الديني آية الله العظمى السيد شهاب الدين النجفي المرعشي دام‌ظله الوارف على اهتمامها في احياء آثار أسلافنا المتقدمين، وأسأل الله تعالى أن‌يديم ظل سماحته المديد لرعاية هذه الحركة المباركة ، وأطلب اليه جل‌وعز أن يزيد في توفيق ولده البار العلاّمة الفاضل السيد محمود المرعشي، فانه خير ناصر ومعين .

والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، ونستغفره مماوقع من خلل وحصل من زلل، ونعوذ من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، وزلات أقدامنا وعثرات أقلامنا ، فهو الهادي الى الرشاد ، والموفق للصواب والسداد، والسلام على من اتبع الهدى .

١/٢/١٤٠٥ قم المشرفة　　　　السيد مهدى الرجائى

مصادر المقدمة

١ ـ رياض العلماء

٢ ـ روضات الجنات

٣ ـ أعيان الشيعة

٤ ـ عوالي اللالي

٥ ـ أمل الامل

٦ ـ بحار الانوار

٧ ـ المقابس

٨ ـ مستدرك الوسائل

٩ ـ مقدمة كتاب اللوامع

١٠ ـ تنقيح المقال

١١ ـ لؤلؤة البحرين

١٢ ـ الكنى والالقاب

١٣ ـ أعلام العرب

١٤ ـ ماضي النجف

١٥ ـ مقدمة التنقيح الرائع

١٦ ـ رجال بحرالعلوم

١٧ ـ كشكول البحراني

١٨ ـ الذريعة

١٩ ـ كلمات المحققين

٢٠ ـ ريحانة الأدب

٢١ ـ الاعتماد للمترجم

بسم الله الرحمن الرحيم

الصفحة الاولى من النسخة الاصلية

المغفرة يا مفرج كل كربة يا مقيل العثرات يا كريم الصفح يا عظيم المن
يا مبتدئاً بالنعم قبل استحقاقها يا رباه يا سيداه يا غاية رغبتاه
يا الله يا الله يا الله أسألك أن تصلي على محمد وآل محمد وأن لا تشوه خلقي
بالنار وأن تفعل بي ما أنت أهله ولا تفعل بي ما أنا أهله والحمد لله وحده
والصلاة على من لا نبي بعده والسلام صورة ما كتب المصنف رحمه الله تعالى
وكتب مصنفه المقداد بن عبد الله بن محمد بن حسين بن محمد السيوري الأسدي
عفى الله عنه وغفر له ولوالديه ولمن علمه ولمن تعلم منه الخير ولكافة المؤمنين
وكان الفراغ من تصنيفه آخر نهار الجمعة الحادي والعشرين من شعبان المعظم
سنة اثنين وستين وتسعمايه رب اختم بالخير

وفرغ من تحصيل هذا الكتاب العبد الفقير إلى الله [illegible] محمد بن [illegible] الحسيني [illegible] رحم الله [illegible] والمغفرة [illegible] الطاهرين

[illegible] قال أبو إبراهيم [illegible] النار [illegible] لا إله إلا الله محمد رسول الله [illegible]

الصفحة الاخيرة من النسخة الاصلية

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الاعانة
ان اولى ما صرفت فيه قوة فحول الافكار لاقتناء خرايد ابكار
الاذكار مستخدمة في اظهار نتايجها فصبيح الاذكار حمد موجود
تفرد بوجوب الوجود وصفات الكمال كلها ونعوت الجلال
لذاته وشكر منعم افاض سجال جود الوجود على قوابل ماهيات
آثاره ومصنوعاته ليظهر سر كنت كنزا مخفيا فاحببت ان
اعرف فخلقت الخلق على هياكل تعبداته وجعل مظهر ذلك
السر نوع الانسان وحفه بالآلاء والطاف معده لحصول
مرامه في مقاصده ومراداته فالسعيد من وافق اوامره
والشقي من خالف منهياته اختار من بين افراده انبياء واو
لياء شرفهم تشريفا وكرمهم تكريما وجعلهم سفراء بينه وبين
عباده ليظهروا لهم من فضله جسيما وخص من بينهم بخطاب
وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وشرفه
بلولاك لما خلقت الافلاك وجعله مرسلا لمقربي حضرته
من الاملاك بين ليل فسبحنا فسبحت الملائكة وقدسنا فقد
ست الملائكة تسبيحا بتقديسنا ذلك نبينا محمد صلى الله عليه
وآله اولى الكرامات الباهرات والمقامات العلويات صلاة
تملا اقطار الارض والسموات وبعد فيجري بين اكرمه الله

بتسبيحنا

الصفحة الاولى من نسخة « ن »

جعفر

الفضلا بعض كتبه ونقله عن الائمة اهل البيت عليهم السلام ومن نقله عن شيخنا السعيد ابي

الصدوق محمد بن بابويه باسناده الى النبي صلى الله عليه وآله وهو يامن اظهر الجميل وستر القبيح

يامن لم يؤاخذ بالجريرة ولم يهتك الستر يا عظيم العفو يا حسن التجاوز يا واسع المغفرة

ويا باسط اليدين بالرحمة يا منتهى الشكوات ويا مقيل العثرات يا كريم الصفح يا عظيم

المن يا مبتدئا بالنعم قبل استحقاقها يا رباه يا سيداه يا غاية رغبتنا يا الله يا الله

يا الله اسألك ان تصلي على محمد وآل محمد وان لا تشوه خلقي بالنار وان تفعل بي ما انت اهله

ولا تفعل بي ما انا اهله والحمد لله وحده والصلوة على من لا نبي بعده وآله وسلم

صورة ما كتبه المصنف تغمده الله برحمته وكتب مصنفه المقداد بن عبد الله بن محمد بن

حسين بن محمد السيوري الاسدي عفا الله عنه وغفر له ولوالديه ولمن علمه

ولمن تعلم منه الخير ولكافة المؤمنين وكان الفراغ من تصنيفها في نهار الخميس الحادي

والعشرين من شعبان المعظم من سنة اثنين وتسعين وسبعمائة من الهجرة

النبوية رب اختم بالخير والحمد لله رب العالمين قد

فرغت من تسويد هذه الرسالة الشريفة

الموسومة بنهج المسترشدين وانا

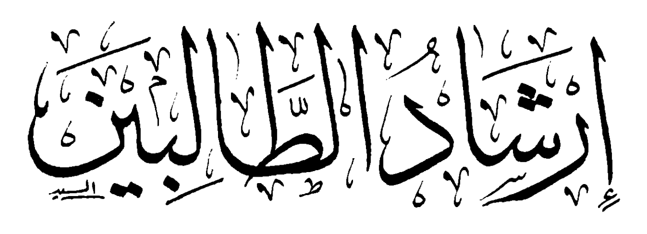
العبد الضعيف الاثيم

المقر بالاثم ابن حاجي

بابا قلي مقيم زرقان

١٠٠٩

الصفحة الاخيرة من نسخة « ن »



الى

نهج المسترشدين

خطباتِ گارساں دتاسی

حصہ

انجمن ترقی اردو

بسم الله الرحمن الرحيم

ان أولى ما صرفت فيه قوة فحول الافكار ، لاقحة لخرائد أبكار الاذكار ، مستخدمة في اظهار نتائجها فصيح الاذكار ، حمد موجد[1] تفرد بوجوب الوجود وصفات الكمال ونعوت الجلال لذاته ، وشكر منعم أفاض سجال جود الوجود على قوابل ماهيات آثاره ومصنوعاته ليظهر سر «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف» فخلق[2] الخلق على هيا كل تعبداته ، وجعل مظهر ذلك السر نوع الانسان ، وحفه بالاء وألطاف معدة لحصول مرامه فى مقاصده ومراداته ، فالسعيد من وافق أوامره ، والشقي من خالف منهياته .

اختار من بين أفراده أنبياء وأولياء ، شرفهم تشريفاً ، وكرمهم تكريماً وجعلهم سفراء بينه وبين عباده ، ليظهروا لهم من فضله جسيماً ، وخص من بينهم بخطاب «وعلمك ما لم تكن تعلم» [3] وكان فضل الله عليك عظيماً ، وشرفه بـ « لولاك لما خلقت الا فلاك» .

وجعله مرشداً لمقربي حضرته من الاملاك ، بدليل «فسبحنا فسبحت الملائكة

---

١) وفى « ن » : موجود .

٢) وفى «ن» : فخلقت .

٣) سورة النساء : ١١٣ .

بتسبيحنا وقدسنا فقدست الملائكة بتقديسنا » .

ذلك نبينا محمدصلى اللهعليهوآله ،أولي الكرامات الباهرات ،والمقامات العلويات ، صلاة تملا أقطار الارض والسماوات .

أما بعد : فحري بمن أكرمهالله من عنده، وأولاه مزيد فضله وجليل رفده أن يتجلى بذلك ، ويظهره بحسب طاقته وجهده بدليل «انالله يحبأن يرى آثار نعمهعلى عبده» فكانالكتاب الموسوم بـ«**نهج المسترشدين في أصول الدين**» من تصانيف شيخنا وامامنا الامامالاعظم ، علامةالعلماء في العالم وارث الانبياء وخليفة الاوصياء ، بل آية الله فيالعالمين ، جمال الملة والحق والدين ، أبي منصور الحسن بن المطهر (طهر الله رمسه وقدس وكرم ، وشرف نفسه وبجل وعظم) ، قد احتوى من المباحث الكلامية على أشرفها وأبهاها ، وجمع من الفوائد الحكمية أحسنها وأسناها ، حتى شغف بالاشتغال به معظم الطلاب ، وعول على تقرير مباحثه جماعة الاصحاب .

وكنت ممن جد فيتحرير مباحثه بالتحصيل ، وان لم أحصل منه الاعلى القليل ، حتى جمعت من مباحث المشايخ ـ أعزهم الله ـ وفوائدهم مما يتعلق به نبذة ، بحيث صار [١] منها بين الطلبة مما يعد على نعمة .

فحداني ذلك على جمعهافي كتاب، وتصييرها في مركز ونصاب ،ليحصل تأليف متمزقها واجتماع متفرقها ، فتعود شرحاً يعول في تقرير مباحثه عليه ، ويعرج في تحرير تقريراته اليه، وأرهف[٢]عزمي على اتمام هذا الشأن ، التماس ذلك بعض أعزة الاصحاب وأجلة الاخوان ، وفقنا الله واياه للعلم والعمل ، وجنبنا واياه الخطأ والزلل .

وها أنا أشرع في ذلك ، مستعيناً بالله ، ومتوكلا عليه ، ومتقرباً بوضعه

---

١) وفي « ن » : تنبهاً .

٢) أي لاأقطع عزمي بشيء قبل أنأكمله ، فهوكناية عن الجد في اتمام الكتاب .

اليه، بعداستخارتي اياه، واتباعي أوامره فيه ورضاه، وسميته «**ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين**» . وماتوفيقي الا بالله عليه توكلت واليه أنيب .

[تحقيق حول البسملة]

قال قدس الله نفسه : بسم الله الرحمن الرحيم .

أقول: قد جرت عادة المصنفين بالابتداء في كتبهم بذكر البسملة ، وانما فعلوا ذلك لوجوه :

الاول : قوله عليه السلام : كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بذكر الله فهو أبتر[١].

الثاني : اتباعاً [٢] لنسق الكتاب العزيز، فانه معنون في أوله وسائر سوره بذكر البسملة .

الثالث قول الصادق عليه السلام : لاتترك البسملة ولو كتبت شعراً [٣].

الرابع : تيمناً وتبركاً بذكر اسمه تعالى .

الخامس : ان الشيء له وجود في الاعيان ، ووجود في الاذهان، ووجود في اللسان ، ووجود في البنان . ووجود الله تعالى أشرف الموجودات في الاقسام كلها ، والاشرف مقدم على غير ذي الاشرف ، كما سيأتي في أقسام التقدم .

اذا تقرر هذا فنقول : الجار والمجرور هاهنا يتعلق [٤] بمحذوف ، تقديره

---

(١) هذا الحديث مشهور فى كتب الشيعة والسنة ومتداول على الالسنة ، ولكن مرفوعاً لامسنداً ، ولم نجد له سنداً الى الان .

(٢) وفى « ن » اتباع .

(٣) نور الثقلين عن اصول الكافى ١/ ٦ .

(٤) وفى « ن » : متعلق .

بسم الله أقرأ أو أكتب ، كقولهم للمعرس : باليمن والبركـة ، أي أعرست . وقدر المحذوف متأخراً ، ليختص اسم الله بالتقديم ، ولان من عادتهم الابتداء بالاهم ، وقال الكوفيون : انه مقدم لكونه عاملا، ويدل على تأخره قوله « بسم الله مجراها ومرساها »[١].

والاسم قيل : هو مشتق من السمة ، وهي العلامة ، لدلالته على المسمى، لكن يبطل ذلك تصغيره على سيم[٢] ، و [اسم[٣]] جمعـه على أسماء ، وكان القياس على ذلك ويسم وأوسام، وقد تقرر في التصريف كون الصغير والجمع يردان الاشياء الى أصولها .

والحق اشتقاقه من السمو ، وهو العلو ، لعلو المسمى به وظهوره ، ويدل عليه تصغيره وجمعه المذكوران .

وهل هو نفس المسمى أوغيره ؟ الحق الثاني، لكونه دالا ، والدليل مغاير للمدلول ، وتحقيقه في الاصول . وعند النحاة الاسم هـو مادل على معنى في نفسه ، مجرداً عن زمن من [الازمنة[٤]] الثلاثة .

والتحقيق هنا أن نقول : اسم الله تعالى قد يكون دالا عليه ، لاباعتبار أمر آخر ، وذلك لفظة « الله » لاغير ، وقد يكون باعتبار أمر ما[٥] ، اما أضافـة[٦] ذهنية كالقادر والعالم وأمثالهمـا ، أو سلب كالواحد والفرد والقديـم والازلي

(١) سورة هود : ٤١ .

(٢) وفى « ن » : اسيم .

(٣) الزيادة من « ن » .

(٤) غير موجودة فى الاصل .

(٥) وفى « ن » : أمر آخر .

(٦) وفى « ن » أضافية .

والابدي ، أو اضافة وسلب كالحي والواسع والعزيز والرحيم ، فجملة أسماء الله تعالى ترجع في التحقيق الى ذلك .

« الله » قيل : أصله لاه على وزن فعل ، فالحق به الالف واللام للتفخيم والتعظيم فقط ، لا للتعريف، اذ أسماؤه تعالى معارف . وقال سيبويـه : أصله الاه على وزن فعال، فحذفت الهمزة وعوض عنها حرف التعريف، ولذلك قيل في النداء « يا الله » بقطع الهمزة ، كما يقال « ياإله » ، ولو كانت غير عوض لم تثبت في الوصل ، كما لم تثبت في غير هذا الاسم .

وهل هو مشتق أو جامد ؟ قال الخليل : بالثاني ، اذ لايجب في كل اسـم أن يكون مشتقاً، والالزم التسلسل . وقال قوم : بالاول فقال بعضهم من الالوهية اي العبادة ، والتأله التعبد ، فعلى هذا هو الذى يحق له العبادة ، لقدرتـه على أصول النعم ، فهو اسم يختص به تعالى أزلا وأبداً .

وقيل : مشتق من الوله ، وهو التحير، لتحير العقول في كنه عظمته. وقيل من قولهم ألهت الى فلان أي فزعت اليه ، لان الخلق يفزعون اليه بحوائجهم فقيل للمألوه اليه كما يقال للمؤتم به امام [1].

وقيل: من لاه أي احتجب، لاحتجابه عن تخيل الاوهام [وادراك الحواس له [2]] وقيل : من لاه أي ظهر ، لظهوره بآياته ودلالاته .

وفي التحقيق هو اسم غير صفة ، ويـدل على الذات الموصوفة بجميـع الكمالات ، المنزهة عن النقصان ، التي هي مبدأ لجميع الموجودات .

« الرحمن الرحيم » فعلان وفعيل كغضبان وغضيب [3] ، مشتقان من

---

(١) وفى « ن » امامة .

(٢) هذه العبارة غير موجودة فى نسخة الاصل .

(٣) وفى « ن » : وعظيم .

الرحمة ، وهي افاضة الخير على المحتاج ، وارادته له عناية به ، وهي قد تكون عامة للمستحق وغيره ، وقد تكون خاصة للمستحقين دون غيرهم ، ورحمة الله تعالى عامة ، لأنه أراد الخير لكل موجود ، وفعله به أحوال الدنيا والاخرة .

وفي « الرحمن » من المبالغة ماليست للرحيم ، ولـذلك قيل : الرحمـن لجميع الخلق ، والرحيم بالمؤمنين خاصة . وروي عن الصادق عليه‌السلام أنه قال: « الرحمن اسم خاص بصفة عامة ، والرحيم اسم عام بصفة خاصة » [١].

وبيان ذلك : أن الرحمن لايسمى به غير الله تعالى ، والرحيم قد يطلـق على غيره ، فهو في [٢] هذا الوجه مساو لاسم الله تعالـى ، الذي هو علم على ذاته مختص به ، وان كان مشتقاً من الرحمة ، لجواز اختصاص الرحمن بنـوع من الرحمة ، لايتصـور حصولها لغير الله سبحانه وتعالى ، ولذلـك جمع الله سبحانه بينه وبين اسمه الخاص في قوله «قل ادعوا الله أوادعوا الرحمن»[٣].

وأما كونه بصفة عامة ، فلما عرفت أنه رحمن[٤] لجميع الخلق .

وأما عموم اسم الرحيم، فلقولهم: أب رحيم وقلب رحيم. وأما خصوص صفته ، فلقوله « وكان بالمؤمنين رحيماً »[٥].

قال: الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلال، المرشد الى سبيل[٦] الصواب في المعاش والمآل ، والصلاة على سيدنا محمد النبي من الخطأ في المقـال والفعال ، وعلى آله الاطهار خير آل .

---

(١) التوحيد للصدوق : ٢٣٠.

(٢) وفي « ن » من .

(٣) سورة الاسراء : ١١٠ .

(٤) وفي « ن » : رحمة .

(٥) سورة الاحزاب : ٤٣ .

(٦) وفي المطبوع من المتن : سبل .

[مقدمة مؤلف الكتاب]

أما بعد : فهذا كتاب (نهج المسترشدين في أصول الدين) لخصت فيه مبادىء القواعد الكلامية ، ورؤوس المطالب الاصولية ، نفع الله تعالى به طلاب اليقين انه خير موفق ومعين .

اجابة لسؤال الولد العزيز (محمد) أيده الله تعالى بعنايته ، ووفقه للخير ، وملازمة طاعته ، وأيده بالعنايات الربانية ، وأسعده بالالطاف الالهية .

أقول: الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل ، فالوصف شامل للحمد[1] وغيره وتقييده بالجميل خرج غير الجميل من الذم والهجاء ، وقولنا على جهة التعظيم والتبجيل خرج به الاستهزاء .

والمراد بالجميل هو أن يكون اختيارياً ، أي صادراً من الفاعل بقدرته واختياره، لا أن يكون طبيعياً، وبذلك يقع الفرق بينه وبين المدح ، اذ المدح يقال للاختياري وغيره ، كما يمدح على حسنه وجودة نسبه .

لا كما قال الزمخشري : انهما أخوان ، وذلك لان جعلهما أخوين يفيد تأكيداً ، وعلى ما قلناه يكون تأسيساً ، وهو أولى من التأكيد ، كما قرر في الاصول .

واللام لايجوز أن تكون عهدية ، لعدم تقدم معهود ذكري ، كقوله تعالى «كما أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول [2]» . ولايحسن فرض معهود ذهني، لانه يكون منافياً للبلاغة ، وعموم اثبات الحمد لله . ولايجوز أن

---

١) وفي «ن» للجميل .

٢) سورة المزمل : ١٦ .

[تكون] استغراقية ، كقوله تعالى « ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا [١] » لان الحمد طبيعة واحدة ليس[٢] فيه تعدد، فبقي أن يكون لام الحقيقة ، كقولك: الرجل خير من المرأة «واني أخاف أن يأكله الذئب [٣]» .

ومعناه حقيقة الحمد وطبيعته ثابتة لله تعالى ، دائماً مستقراً ، ولذلك أتى بالجملة الاسمية الدالة على ذلك ، دون الفعلية الدالة على التجدد والتصرم ، كقوله : حمدت الله ، أو أحمد الله .

اذا عرفت ذلك فللحمد خاصتان : الاول : كونه باللسان [خاصة][٤]، قال الله تعالى «وقالوا الحمد لله» [٥] ، والقول لساني . الثاني : أنه لا يشترط فيه سبق نعمة ، لوروده مع النعمة تارة ، كقوله تعالى «الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسماعيل[٦]» ومع عدم ذكرها أخرى ، كقوله تعالى «وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً[٧]» الاية .

وخلاف هاتين الخاصتين خاصة[٨] الشكر : فانه يكون باللسان والقلب والجوارح ، كقوله تعالى «اعملوا آل داود شكراً [٩]» ، ويستدعي سبق النعمة

---

١) سورة العصر : ٢ .
٢) في «ن» : فليس .
٣) سورة يوسف : ١٣ وليس في الاية « واني أخاف » والصحيح « وأخاف أن» الخ .
٤) غير موجودة في نسخة الاصل .
٥) سورة الاعراف : ٤٣ .
٦) سورة ابراهيم : ٣٩ .
٧) سورة الاسراء : ١١١ .
٨) كذا في «ن» وفي نسخة الاصل: الخاصيتين خاصية .
٩) سورة سبأ : ١٣ .

كقوله تعالى «وان ربك، لذوفضل على الناس ولكن أكثرهم لا يشكرون[١] » فبينهما العموم من وجه ، كالحيوان والابيض .

«لله» مر معناه ، واللام فيه للملك والاستحقاق، كالمال لزيد ، ويكون مرققاً لكسر ماقبله ، ويفخم اذا فتح ماقبله أوضم، وقيل : فخم فرقاً بينه وبين اللاة[٢]، اذ بعضهم يقف عليها بالهاء .

«المنقذ» أي المخلص والمنجي .

و«الحيرة» قيل هي : الجهل البسيط، أي عدم العلم : والضلال هو الجهل المركب وهو عدم العلم مع ادعاء العلم وقيل : الحيرة هي التردد بين النقيضين والضلال الاعتقاد الباطل الحاصل عن شبهة .

والتحقيق هنا أن نقول : اذا كان لنا مطلوب من المطالب ، فانه يحصل لنا البتة اذا قام الدليل عليه ، وان لم يحصل ، فاما من تعارض الادلة فتحصل الحيرة ، أومن قيام شبهة على نقيضه فيحصل الضلال ، والله تعالى هو المنجي من كلتيهما ، فحمده على ذلك .

فان قلت : نعم الله تعالى أعم من ذلك ، فكان ذكر الاعم أولى .

قلت : لاشك أن نعم الله تعالى غير متناهية ، لكنها تتفاوت في الكمال والمقدار فأعظمها هو الهداية الى الاعتقادات الحقة[٣] اليقينية في المعالم الدينية، اذ باعتبارها يحصل الخلاص من العذاب السرمد، والحصول على النعيم المؤبد .

واذا حصلت هذه الهداية ، انتفت الحيرة والضلال ، فيكون انتفاؤهما

---

١) سورة يونس : ٦٠ .

٢) وفى «ن» : الاه .

٣) وفى « ن » العقائد الحقية .

والانقاذ منهما اعظم النعم ، فلذلك خصه بالذكر ابتداءاً.

ثم أردف [١] بذكر كليات نعمه اجمالا ، وهو أنهأرشد الىسبيل الصواب في المعاش وهي دار الدنيا ، والمآل وهي دار الاخرة .

و«المرشد»هوالذي يحصل منه الرشاد، وهووجدان مايوصل الى المطلوب.

و « السبل »[٢] هي الطرق ، والصواب هوالمطابق لما في نفس الامر ، وتلك الطرق اما علمية محضة، كالاعتقادات الحقة[٣]من التوحيدوالعدل والنبوة والامامة ،واما علمية عملية كالعلم بالعبادات الخمس، والعلم بكيفية المعاملات والاحكام، وغيرذلك ممايتم به انتظام أحوال النوع الانساني في الدنيا والاخرة كالشرعيات . فالقسم الاول يعلم بعلم الكلام الذي نحن بصدده [٤] وتقرير مباحثه ، والقسم الثاني يحصل بعلم الفقه .

ولما كان هذاالارشاد المذكور يحصل بواسطة النبي صلى الله عليه وآله ، كان لهعلينانعم تستدعي الشكر عليها ، فعقب الحمد بذكر الصلاة عليه .

و «الصلاة » هنا من الله تعالى بمعنى الرحمة ، ومن الملائكة الاستغفار ، ومن الادميين الدعاء . واللام فيه لاستغراق الجنس ، اذ لها أفراد متعددة كما ترى . وسمي محمداً ، لكثرة خصالة المحمودة ، وتحليته بالكمالات العلمية والعملية .

و « المعصوم » المتصف بالعصمة ، وهي لغة المنع ، واصطلاحاً هي عبارة

---

(١) وفى« ن» أردفه .

(٢) كذا فى نسخة الاصل وهو يوافق مافى المطبوع من المتن ، ويغاير ما ذكر أولا، وفى«ن» السبيل .

(٣) وفى «ن»: الحقية .

(٤) وفى «ن» : بصدد تقرير .

عن لطف يفعله الله تعالى بالمكلف ، بحيث يمتنع منه بسببه وقوع المعصية وارتفاع الطاعة ، مع قدرته عليهما .

و«الخطأ» ضد الصواب [وقد عرفته] (١).

واعلم أنه عليه السلام معصوم في أربعة : الاول : في مقاله لايقول باطلا . الثاني : في فعاله لايفعل باطلا . الثالث:في تروكه لايترك حقاً .الرابع : في تقريراته ، أي لايقرب بحضرته باطل وهو ساكت عنه ، اذ لايجوز له التقية . والثلاثة الاول يشاركه الامام فيها ، وأما الرابع فلا ، اذ يجوز على الامام التقية كما سيجيء بيانه انشاء الله .

و« آل » أقرباؤه ، والمراد بآله صلى الله عليه وآله هو : علي وفاطمة والحسنان عليهم السلام ، وهم الذين أذهب الله عنهم الرجس ،كما جاء به النص(٢) . ويمكن أن يدخل فيه باقي الأئمة التسعة المشهورين ، لمشاركتهم له في العصمة صلوات الله عليهم أجمعين .

وألف آل منقلبة عن همزة هي بدل من هاء «أهل» ، ولايستعمل هذا اللفظ الافي الاشراف ، فيقال : آل الله وآل محمد ،كقول عبد المطلب رحمة الله عليه : نحن آل الله فى كعبته ، لم يزل ذاك على عهد ابراهيم . ولا يقال :آل الاسكاف والزبال. والاهل يعم الكل ، وأما قوله تعالى «ادخلوا آل فرعون(٣)» فلانه كان شريفاً في قومه معظماً فيهم .

«أما بعد» كلمة تسمى فصل الخطاب ، ومعناها : بعد حمد الله والصلاة

---

(١) ليس فى نسخة الاصل .

(٢) سورة الاحزاب : ٣٣. والروايات من الفريقين فى ذلك متواترة ، وقد أخرجنا أخباره عن العامة فى ذيل كتاب الطرائف للسيد ابن طاووس ١٢٢ .

(٣) سورة غافر : ٤٦ .

على نبيه و آله. وأول من تكلم بها قيل : داود عليه السلام ، واليه الاشارة بقوله تعالى «آتيناه الحكمة وفصل الخطاب [١]» وقيل : علي عليه السلام ، وقيل : قيس بن ساعدة الايادي حكيم العرب .

و «الكتاب» يحتمل معنيين: أحدهما المكتوب، وهو المشهور من معاني اللفظ، وهو مصدر سمي المفعول به ، كقولك «رجل رضي» أي مرضي ، و «هذا خلق الله» أي مخلوقه ، فيكون معناه على هذا [الشيء] فهذا المكتوب في كذا والثاني أنه من الكتب بمعنى الشيء الذي يفعل به الجمع ، كالنظام لما ينظم به ، فيكون معناه على هذا الشيء الذي يجمع به كذا .

و «النهج» الطريق الواضح .

و «المسترشدون» الطالبون للرشاد ، اذ السين سين الطلب ، والرشاد قد عرفت معناه .

و «الاصول» جمع أصل ، وهو لغة ما يبنى عليه غيره ، وعرفاً هو الدليل لابتناء المدلول عليه .

و «الدين» الطريقة والشريعة ، ويسمى هذا العلم بأصول الدين لان العلوم الدينية من الفقه والحديث والتفسير متوقفة على صدق الرسول المبين في هذا العلم ، فيكون هذا العلم أصلا لتلك العلوم .

وسمي [أيضاً] بعلم الكلام لوجوه :

الاول : أن المتقدمين كانوا يعنونون فصول مباحثهم بالكلام فيقولون: كلام في القدرة ، كلام في التوحيد ، كلام في العدل ـ الى غير ذلك ـ فلما كثر لفظ الكلام في بحثهم سمي عام الكلام .

---

(١) سورة ص : ٢٠ .

الثاني: قيل:ان أول مسألةبحث عنها في هذا العلم ، واختلف[1] فيها آراء الباحثين في الاسلام ، هي مسألة كونه [2] تعالى متكلماً ، ومعنى الكلام وقدمه أو حدوثه الى غير ذلك، وبعد ذلكانضم اليه باقي مباحث الصفات والافعال، فحيث كان أول مباحثه مسألة الكلام سمي به .

الثالث : ان الماهر فيهالمستحضر لقوانينه يصيرله قوة الكلام مع الغير ، والمجادلة في الامور العقلية وغيرها . وبالجملة هو علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد.

(لطيفة)

تفضيل [3] علم على علم آخر بأمور :

اولال: بشـرف [4] معلومه ، فان عام الدباغة يس له نسبة في الشرف الى علم الجوهر ، وذلك ضروري .

الثاني : كون أحد العلمين أوثق برهاناً ، بأن يكون يقينياً ، فانه أشرف من غيره الذي [تكون] أدلته غير يقينية .

الثالث :كون العلم محتاجاً اليه في[كل] العلوم الدينية يستحق التفضيل على غيره .

الرابع : كون العلم غير قابل للنسخ والتغيير ، يستحق الاشرفية على غيره من القابل لذلك .

---

(١) في «ن» : واختلفت .

(٢) في «ن» :كون الله تعالى .

(٣) في «ن» انه انما يفضل .

(٤) في «ن» : شرف العلم بشرف .

الخامس : كـون العلم باقياً ببقاء النفس ، ويبقى أثره الـى بعد الممات والمفارقة ، يستحق الاشرفية [والاعظمية] على غيره .

ولاشك أن علم الكلام لهذه الوجود المفيدة للشرف والتفضيل ، فيكون أشرف العلوم ، وهو المطلوب .

قوله «لخصت» التلخيص هو التبين ، وقيل : هو حذف الزوائد والاتيان بالفوائد .

و «المباديء» هي الأمور التي يبنى عليها مسائل العلم ، والمسائل هـي المطالب المنبثة (١) في العلم ويجهل انتساب محمولاتها الى موضوعاتها .

و «القواعد» جمع قاعدة ، وهي مرادفة للاصل والقانون ، وهو [الامر] الكلي المنطبق علـى جزئيات كثيرة ، بحيث تعرف أحكام تلك الجزئيات من ذلك الكلي .

و «الكلامية» منسوبة الى علم الكلام وقد عرفته ، والاصولية منسوبة الى علم الاصول وقد عرفتها أيضاً .

«نفع» أي ينفع ، اذ الفعل الماضي اذا وقع في معرض الدعاء أفاد الاستقبال وكذلك البواقي .

و «اليقين» هو اعتقاد الشيء بأنه كذا ، مع اعتقاد أنه لايمكن أن يكـون الا كذا ، اعتقاداً مطابقاً لما في نفس الامر ، غير ممكن الزوال .

فاعتقاد الشيء جنس ، وبالقيد الاول يخرج الظن ، وبالثاني الجهل المركب. وبالثالث اعتقاد المقلد للحق ، وأما المقلد للباطل فداخل في الجهل المركب

والتوفيق هـو حصول الشرائط وارتفاع الموانع وقيل : جعل الاسباب متوافقة في التسبب ، و[قد] عرفه الغزالي بانـه موافقة أفعال العبد لقضاء الله وقدره .

(١) وفي «ن» : المبنية ، المثبتة .

و «المعين» من حصلت منه الاعانة ، وهي الاسعاد على الفعل .

و«السؤال» هو طلب الادنى من الاعلى .

و «العناية» هي وجود الشيء على أتم ما ينبغي ان يكون .

[تقسيم المعلوم]

قال قدس الله سره : ورتبته[1] على فصول : الاول في تقسيم المعلومات : المعلوم أما أن يكون موجوداً ، وهو الثابت العين ، أو معدوماً وهو المنفي العين .

أقول : الترتيب في اللغة هو جعل كل شيء في مرتبته [ومحله] واصطلاحاً جعل الاشياء المتكثرة ، بحيث يطلق عليها اسم الواحد ، ويكون لبعضها الى بعض نسبة بالتقدم والتأخر[2] .

اذا عرفت هذا فنقول : انما قدم هذا البحث هنا في تقسيم المعلوم على باقي الاقسام ، لكونه أعم موضوعاً ، فان المعلوم ـ وهو الصورة الحاصلة في الذهن ـ أعم مفهوماً من باقي الاقسام الاتية .

وحينئذ نقول : المعلوم الذي هو الصورة الذهنية ، أما أن يكون له تحقق في الخارج عن الذهن ، أو لا يكون . فان كان الاول فهو الموجود [و] الثابت العين أي الثابت الحقيقة . وان كان الثاني فهو المعدوم والمنفي العين وليس هناك قسم آخر ليس واحداً بين[3] هذين القسمين ، لان ذلك حصر

(١) وفي المطبوع من المتن : وبنيته .

(٢) وفي «ن» : بالتقديم والتأخير .

(٣) وفي «ن» : من.

ضروري لايحتمل الزيـادة والنقصان ، فان انحصار الشيء بين أن يكون مـن أول الاوائل لاينكره عاقل .

[عدم وجود الواسطة بين الموجود والمعدوم]

قال: ولاواسطة بينهما على المذهب الحق، لقضاء الضرورة بهذا الحصر.

أقول : هذا اشارة الى خلاف مشائخ المعتزلة، غير أبي الحسين البصري فانهم أثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم ، وسموها بـ « الحال » وعرفوها بأنها صفة لموجود لاتوصف بالوجود ولابالعدم ولابغيرهما مـن المتقابلات . ومعرفة هذا المذهب يتوقف على تقرير مقدمة وهي :

ان المفهوم ينقسم الى قسمين : قسم يعقل لا بالقياس الى غيره كالجوهر مثلا فان معناه الموجود القائم بنفسه [ليس مقيساً الى غيره][1]. وقسم لايعقل الا مقيساً الى الغير كشريك الباري ، فانا اذا قلنا الباري ليس له شريك ، كان معناه ان ليس هناك[2] مانسبته الى الباري كنسبة زيد الى عمرو بالمثلية ، فلايعلم الا مقيساً الى الغير .

اذا تقررت هذه المقدمـة نقول : المفهوم لايخلو أما أن يكون معقولا[3] بالقياس الى نفسه أولا ، فان كان الاول فهو الثابت ، وان كان الثاني فهو المنفي والاول أما أن يرد عليه صفة الوجود أو العدم ، أو لايرد عليه شيء منهما ، فان كان الاول فهو الموجود ، وان كان الثاني فهو المعدوم ، وان كان الثالث فهو الواسطة والحال .

---

(١) كذا في هامش نسخة الاصل .

(٢) وفي «ن» : موجود .

(٣) وفي «ن» مفهوماً .

واستدلوا على تحقق مثل هذا المعنى بوجهين :

الاول : ان الوجود زائد على الماهية ، فأما أن يكون موجوداً أو معدوماً أو لاموجوداً ولامعدومـاً ، والقسمان الاولان بـاطلان ، فتعين الثالث ، فثبتت الواسطة ، وذلك هو المطلوب .

أما بطلان القسم الاول فلانه لو كان موجوداً لكان له وجود ، وننقل الكلام الى وجوده ونقول فيه كما قلنا في الاول ، ويلزم التسلسل وهو محال .

وأما القسم الثاني فلانه يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه ، واتصاف الشيء بنقيضه أيضاً محال ، واذا بطل هذان القسمان تعين الثالث .

الثاني : أن السواد والبياض أمران ثابتان يشتركان في اللونية ، والمشترك بين[1] الثابت ثابت ، فاللونيـة ثابتة . ثم [ان] السواد تميز عن البيـاض بأمر يجب أن يكون مغايراً لمابه الاشتراك، والا لماتحققت الا ثنينية، وبذلك المميز تعين كل واحد منهما . وحينئذ نقول : ذلك المشترك ـ أعني اللونية ـ أما أن يكون موجوداً أو معدومـاً أو ليس واحداً منهما ، والاول باطل والا لـزم قيام العرض بالعرض وهو محال ، والثاني باطل أيضاً والا لكان المعدوم جزءاً من الموجود .

أما الاول فلان اللونية قائمة بالسواد والبياض ، وهي عرض وهما عرضان فيلزم ماقلناه .

وأما الثاني فلان المشترك جنس والجنس جزء ، فلو كان معدوماً لكان جزء السواد والبياض معدوماً ، فيكونان معدومين ، هذا خلف .

واذا بطل [هذان] القسمان تعين القسم الثالث ، وهو المطلوب .

والجواب : أما من حيث الاجمال فهو أن هذا ايراد على الضروريات، فلا

---

(١) وفى «ن» : فى .

يكون مسموعاً ، اذ الضروري غير قابل للتشكيك .

وأما من حيث التفصيل فنقول : أما الوجه الاول فنجيب عنه بوجهين :

الاول : ان الوجود غير قابل لتلك القسمة المفروضة ، فان انقسام الشيء الى نفسه والى غيره محال ، فانه [كما] لايقال السواد امـا سواد واما بياض ، فكذا هنـا لايقال الوجود اما موجود أو معدوم ، واذا بطل التقسيم المذكور بطل ماذكرتموه .

الثاني : انا نختار أن الوجود موجود ، قلتم : فيكون له وجود . قلنا : لا نسلم ، بل وجود الوجود عينه ، ولايلزم حينئذ تسلسل . ومثاله في الحس أن يقال : الضوء أما مظلم أو مضيء ، فان كان مظلماً لزم اتصاف الشيء بنقيضه ، وان كان مضيئاً لزم أن يكون للضوء ضوء آخر.

فيقال في الجواب : ان الضوء مضيء بنفسه ، لاباعتبار ضوء آخر.

وأما الوجه الثاني : فيجاب عنه بوجهين :

الاول : انا نختار أن اللونية موجودة في الذهن ، فانها كلية والكلي ثابت ذهناً كما يجيء .

الثاني : سلمنا أنها موجـودة في الخارج ، ولايلـزم المحال ، اذ العرض يقوم بالعرض كالبطء والسرعة القائمين بالحركة ، وسيأتي تحقيقه .

[تقسيم كل من الموجود والمعدوم الى الخارجي والذهني وبيانهما]

قال : والموجود أما أن يكون ذهنياً لاغير كالاشياء المتصورة في الذهن المنفية في الخارج، كما نتصور جبلامن ياقوت أو[1] بحراًمن زيبق ، وأما أن

---

(١) وفي المطبوع من النهج : و .

يكون خارجياً .

أقول : لمافرغ من قسمة المعلوم شرع فيقسمة أخرى أخص من الاولى بحسب المفهوم، وانكانت متساوية لها فيالعموم، وذلكلان قوله «والموجود» الى آخره : أما أن يعني به الخارجي ، فلايصح انقسامه الىالذهنيوالخارجي والا لـزم انفسام الشيء الى نفسه والى غيره ، أو يعني بـه المطلق ، فيكـون مساوياً للمعلوم في الصدق ، وهو المطلوب .

لكن يرد على المصنف أنه جعله قسماً للمعدوم، مع أنالمعدوم قسماً منه، فيلزم أنيكون قسيم الشيء قسماًله، وهوباطل وانما قلنا انهجعله قسماً للمعدوم لانه قسمالمعدوم بعدذلك، كمايجيء.

اذا عرفت هذا فاعلمأن الموجود بالنسبة الى الذهن والخارج على ثلاثة أقسـام :

الأول: أنيكون موجوداً فيهما،كالامور الخارجية اذا تصورناها فيالذهن كما اذا تصورنا صورة السماء وأفلاكها.

الثاني : أن يكون موجوداً في الخارج لاغير ، كالاشياء الخارجية اذا لـم نتصورها .

الثالث : أن يكون ذهنياً لاغير ، كالاشياء المتصورة في الذهن المنفية في الخارج، كمااذا تصورنا جبلا من ياقوت أوبحراً من زيبق ، فان ذلك موجود في الذهن، وأمافي الخارج فيلس لهتحقق.

وكذا نقول في المعدوم، امامعدوم فيهما كشريك الباري اذالم نتصوره ، أومعدوم في الذهن خاصة ، كالاشياء الخارجية اذا لم نتصورها ، أومعدوم في الخارج، كالصور الذهنية غير الموجودة في الخارج.

(فائدة)

أنكر قوم الوجود الذهني. وهوخطأ، فانانحكم على موضوعات معدومة في الخارج بأحكام ايجابية ، وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف ، فاذن ليس [1] موجوداً في الخارج، فيكون موجوداً في الذهن وهوالمطلوب.

احتج المنكرون: بأنا نتصور الحرارة والبرودة ، فلو كانتا موجودتين في الذهن، لزم كونه حاراً بارداً، وهوباطل، لكونه مجرداً غير قابل لشيء منهما، وللزم اجتماع الضدين ، اذ الفرض حصولهما معاً في الذهن، وهوباطل وبيان الملازمة ظاهر على ذلك التقدير.

أجاب المحققون: بأن الحاصل في الذهن ليس هوماهية الحرارة والبرودة بل صورتهما ومثالهما، وهمامغايران للماهية، والمقتضي للسخونة هي[2] الحرارة الخارجية لاصورتها ومثالها ، والتضاد انما هو بين الماهيات الخارجية لابين صورها، فلايلزم حينئذ اجتماع الضدين .

[تقسيم الموجود والمعدوم الخارج الى الواجب والممكن]

قال: فاماأن يكون واجب الوجود لذاته ، وهو الذي يستحيل عليه العدم لذاته، وهوالله تعالى لاغير، واماأن يكون ممكن الوجودلذاته وهوالذي يجوز عليه العدم، وهوماسوى الله تعالى. والمعدوم اما أن يكون ممتنع الوجود لذاته كشريك الباري تعالى، وهو الذي لايصح وجوده البتة ، واما أن يكون ممكن الوجود، كالمتجددات من المعدومات.

---

(١) في «ن» : واذ ليس بموجود .

(٢) في «ن» : هو .

أقول : هذا تقسيم للموجود الخارجي الى الواجب والممكن ، وتقريره أن [نقول:] الموجود الخارجي اماأنيكون وجوده من ذاته أولا، فالاول هو الواجب الوجود لذاته، والثاني هوالممكن .وفائدة قيد « لذاته» في الواجب ، ليخرج الواجب بغيره، فانهممكن لذاته ، كوجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة.

والمعدوم أيالخارجي اماأن يكون عدمه لذاته أولا، فان كان الاول فهو الممتنع الوجود لذاته، كشريك الباري تعالى ، والثاني هو المعدوم الممكن الوجود، كالمتجددات من الحوادث اليومية شيئاً فشيئاً . وفائدة « لذاته » في الاول، ليخرج الممتنع لغيره ، كعدم المعلول عند عدم علته التامة، فانه ممكن لذاته ممتنع لغيره .

[انحصار ثبوت المعدوم الممكن فى الذهن]

قال: ولاثبوت له الافي الذهن، اذلافرق بينالثبوت والوجود عند العقل ومن جعلهما أمرين متغايرين فقد كابر مقتضى عقله.

أقول: يشيربذلك الى القسم الثاني من أقسام المعدوم، أعني الممكن ، فانه لاثبوت لهالافي الذهن لاغير، لماعرفتمن الحصر الضروري، فانالحاصل عن ذلك، أنه لافرق بين الثبوتوالوجود عند العقل، فلوكان المعدوم ثابتاً في الخارج لكان موجوداً فيه، هذا خلف .

قوله«ومن جعلهما» اشارة الى مذهب المشائخ المعتزلة المتقدمين كأبـي علي وابنه واتباعهما، فانهم جعلوا الثبوتأعممن الوجود والعدم، وهماأخصان تحته. فعندهم أنالمعدوم ثابت حالة العدم خارج الذهن.

واتفقوا على أن الذوات المعدومة متباينة بأشخاصها ، وأن الثابت من كل

نوع عدد غير متناه، وأن الفاعل ليس لهتأثيرفي جعلها ذواتاً[١] ولافيوجوداتها، بـل في جعلها موجـودة ، وان تلك الذوات في العدم متساوية في الذاتية ، لشمولاسم الذاتلها، وانمايتميز بعضها عن بعضبصفاتالاجناس، كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد.

الاأن ابن عياش[٢]منهمفانهقال: بأنها عرية عن الصفات، ولهم تفريعات[٣] في هذا المقام لايليق ذكرها، لطولها وعدم فائدتها. خصوصاً مع وهنها[٤].

وهؤلاء انما ارتكبوا هذه الجهالة[٥] لجهلهم بالوجود الذهني، ونحن لما حققناه واعترفنا بصحته، سقطت عنا هذهالجهالات .

وابطال مذهبهم وان كان ظاهراً من الحصر السابق الضروري، لكن نشير الى بعض حججهم ونجيب عنها زيادة في البيان، فنقول:

احتجوا بأن المعدوم متميز، وكل متميزثابت ، ينتج أنالمعدوم ثابت، أما الصغرى فلوجوه:

الاول: انانعلم طلوع الشمس غداً من مشرقها، وهو معدوم الان ، وما هو معلوم متميز عما ليس بمعلوم.

الثاني:انانميز بين الحركة يمنة ويسرة،وبين الحركة الى السماء ،ونحكم بقدرتنا على أحدى الحركتين، وهي الاولى دون الثانية، أعني الحركة الـى

---

(١) في «ن» : ذوات عدد .
(٢) في «ن» : ابن عباس .
(٣) في «ن» تعريفات .
(٤) في «ن» وهمها .
(٥) في «ن» الجهالات .

السماء ، والحكم على أحداهما بأنها [1]مقدورة دون الاخرى من دون تميزهما محال، فالمعدوم متميز.

الثالث: انا نريد اللذات المعدومة، ونكره الالام المعدومة، وماهو مراد متميز عما ليس بمراد.

وأما الكبرى: فلان تمييز الشيء عن غيره صفة له، وثبوت الصفة فرع على ثبوت الموصوف.

والجواب: انا ننقض دليلكم اجمالا بالممتنعات، كشريك الباري، فانه معلوم وكل معلوم متمينز ، فيكون ثابتاً، وأنتم لاتقولون به وكذا المركبات الممكنة المعدومة خارجاً، كالبحر من الزيبق والجبل من الياقوت، فان دليلكم منطبق عليها، مع أنكم توافقون على انتفائها خارجاً.

وتفصيلا بأنا نقول: أي شيء تعنون بالتمييز الذهني أو الخارجي، فان عنيتم الاول فمسلم ، وان عنيتم الثاني فدليلكم لايدل على ذلك ، فان العلم والقدرة والارادة انما يستلزم التمييز في الذهن فقط، والتمييز الذهني يستلزم الثبوت الذهني لا الخارجي.

[تقسيم الممكن الى الجوهر والعرض]

قال: الفصل الثاني في أقسام الممكنات الموجود الممكن: أما أن يكون متحيزاً، وهو الحاصل في مكان يشار اليه اشارة حسية بأنه هنا أوهناك لذاته ،وهو الجوهر ومايتركب منه أوحالا فيه وهو العرض.

أقول : هذه قسمة أخرى أخص مما تقدم، لان موضوعها وهو الممكن أخص من المعلوم والموجود فلهذا أخرها. فقوله «الموجود» يحترز به عن المعدوم ،

(١) فى «ن» بكونهما .

وقوله«الممكن» يحتز به عن الواجب، فانه لايصدق عليه الجوهر ولاالعرض ، والتقسيم هاهنا على رأي المتكلمين.

اذا تقرر هذا فنقول: القسمة العقلية[هنا] تقتضي أقساماً ثلاثة: لان الممكن اماأن يكون متحيزاً أوحالا في المتحيز أو لامتحيزاً ولاحالا في المتحيز ،لكن القسم الثالث نفاه أكثر المتكلمين ، وسياتي حجتهم في نفيه وجوابها ، فانحصرت القسمة في اثنين، وهماالمتحيز والحال في المتحيز.

أماالمتحيزفهوالجوهرومايتركب منه، أعني الخطوط والسطوح والاجسام والمراد بالمتحيز هوالحاصل في مكان يشار اليه اشارة حسية ، بأنه هنا أوهناك لذاتهوانماقيدنا بقولنا«لذاته» احترازأعن العرض،فانه أيضاً يقبل الاشارة الحسية لكن لالذاته بل بواسطة محله.

وأما الحال في المتحيز فهوالعرض وهوالحاصل في محل[بحيث] يشار اليه اشارة حسية لالذاته.

اذا عرفت هذافهاهنا فوائد:

الاول: الاشارة الحسية هيامتداد موهوم أخذ من المشير منتهى بالمشار اليه ، وانما كانت حسية لقيامها بالوهم الذي هوأحد الحواس الباطنة.

الثاني : انماقيدناالاشارة[1] بكونها حسية في قوله«يشار اليه اشارة حسية» لان الاشارة العقليةتكون أيضاًالىالعرض لذاته، بل لاتختص بالجوهروالعرض فانها صادقة على المجرد أيضاً ، فان كل معقول يشار اليه في التعقل [2] اشارة عقلية .

الثالث: اعلمأن الحكماء يسلمونانحصار الممكناتفي الجوهروالعرض

(١) في «ن» قيد الاشارة .

(٢) في «ن» : التعقيل .

لكنهم يقولون: [ان] الجوهر أعم من المتحيز وغير المتحيز، وتقرير القسمة على رأيهم أن الممكن اماأنيكون موجوداً فيموضوع، وهوالعرض، والمراد بالموضوع هو المحل المقوم لما يحل فيه، أو يكون موجوداً لا فيموضوع، وهو الجوهر .

ثم الجوهر اما أن يكون حالا في محل، أومركباً من (١) الحال والمحل أولاحالا ولامحلا ولامركب منهما .

اماالحال فهوالصورة وهوالجوهر المقوم لمايحل فيه. وأماالمحل فهو المادة، وهوالجوهر المتقوم بما يحل فيه .

وأما المركب منالحالوالمحلفهوالجسم والمركب من المادة والصورة وأما الذي ليس بحال ولامحل ولامركب منهما فهو الجوهر المجرد ، وهذا ينقسم قسمين: لانه اماأن يكون له تعلق بالاجسام، [أيتعلق تدبير] وهوالنفس أولا وهو العقل.

فقد ظهر منهذهالقسمةكون الجوهر أعم منالمتحيز، والمتكلمون حيث نفوا الجواهر المجردة ، لزم الانحصار فيما ذكروه.

واستدلوا علىنفي المجردات: بأنهالوكانت ثابتة موجودة،لكانت مشاركة لله تعالى في التجرد الذي هوأخص صفاته ، فيحتاج حينئذ الى مميز يميزه عنها ومابه المشاركة غير ما به الممايزة ، فيلزم التركيب وهو محال .

أجيب: بأن الاشتراك في الامور العارضة لايوجب التركيب، خصوصاًاذا كانت أموراً سلبية، والمشترك هناسلبي،وهوأنه ليس بمتحيز ولاحالافي المتحيز

[و] قال بعض الفضلاء : الاولى الاعتماد في نفي الجواهر المجردة على النقل، اذالعقل لايجزم بثبوتهاولاانتفاؤها، وصدق الرسول لايتوقفعلىانتفائها فجاز نفيها بقوله:

(١) في «ن» منهما .

[تعريف الجوهر]

قال: أماالجوهر فهوالمتحيز الذي لايقبل القسمة في جهة من الجهات.

أقول: الجوهر في اصطلاح المتكلمين يطلق على معنيين: أحدهما: كل متحيز سواء كان منقسماً أوغير منقسم والمرادبالحيز هوالفراغ الذي يشاراليه اشارة حسية. وثانيهما. المتحيز الذي لايقبل القسمة بوجه من الوجوه، وهو المراد هنا.

فقوله «المتحيز» شامل للجوهر والخط والسطح والجسم. وقولنا «لايقبل القسمة في جهة من الجهات» يخرج به الثلاثة الباقية:

أماالخط فلقبوله القسمة طولا وأماالسطح فلقبوله القسمة طولا وعرضاً، و أما الجسم فلقبوله القسمة طولا وعرضاً وعمقاً.

[تتمة]

الطول يطلق على معان ثلاثة:

الاول: البعد المفروض اولا.

الثاني: أعظم الابعاد.

الثالث: البعد الاخذ من الفوق الى الاسفل.

والعرض يطلق على ثلاثة معان:

الاول: البعد المفروض ثانياً، ويكون قاطعاً للاول.

الثاني: أوسط الابعاد قدراً.

الثالث: البعد الاخذ من اليمين الى الشمال.

والعمق على ثلاثة أيضاً [١] :

الاول : البعد المفروض ثالثاً ، ويكون قاطعاً للاولين.

الثاني : أقل الابعاد .

الثالث : البعد الاخذ من الخلف الى القدام ، ويسمى سمكاً اذا أخذ صاعداً .

والمراد بالطول في البحث السابق هوالبعد المفروض أولا ، والعرض هو البعد المفروض ثانياً ، والعمق هوالبعد المفروض ثالثاً ، ويكون قاطعاً للاولين دون معانيها الباقية .

[كيفية تركب الاجسام من الجوهر]

قال : واذا تألف جوهران فما زاد في جهة واحدة فهوالخط ، وهوينقسم في الطول خاصة، وان تألف خطان فمازاد في جهتين فهو السطح، وهوينقسم[٢] فى الطول والعرض ، وان تألف سطحان فما زاد في جهتين ، فهو الجسم ، وينقسم في ثلاث جهات .

وأقل مايحصل الخط من جوهرين، والسطح من أربعة أوثلاثة على خلاف ، والجسم من ثمانية اوستة أو أربعة على خلاف .

واما العرض : فاما أن يكون مشروطاً بالحياة أولا ،والاول عشرة: القدرة، والاعتقاد ، والظن والنظر والارادة ، والكراهة ، [٣] والشهوة والنفرة والالم ،

---

(١) فى «ن» : معان .

(٢) فى المطبوع من المتن : منقسم .

(٣) فى المطبوع من المتن : والكراهية .

والادراك . والثاني : الحياة ، والاكوان ، والالوان ، والطعوم، والروائح ، والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة، واليبوسة ، والصوت، والاعتماد، والتأليف.

واثبت قوم الفناء عرضاً قائماً لافي محل .

أقول : لما عرف الجوهر شرع يبين كيفية تركب[1] الاجسام منه ، كما هورأي المتكلمين وسيجيء تقريره .

واعلم أنه اذا تألف جوهران فما زاد في جهة واحدة ـ أي في جهة الطول مثلا ـ فذلك خط ، ويكون منقسماً في الطول خاصة ، اذ ليس له عرض ينقسم فيه . واذا تألف خطاب فما زاد في جهتين ـ بمعنى أن يكون أحدهما في جهةتألف الخط وهي الطول ، والثاني يكون في جهة مخالفة لها، بأن يكون ملاصقاً له ولايكون في جهة تأليفه ، وهي جهة العرض ـ فذلك سطح ، وهو ينقسم في الطول والعرض ، لحصول جهتين له .

واذا تألف سطحان على هذا الوجه يحصل الجسم ، بأن يجعل سطح مع سطح آخر في جهتين ،أحدهما يكون في جهة العرض ، والاخر في جهة مخالفة لها ، بأن يكون منطبقاً عليه ، وهي جهة[2]العمق ،وينقسم في ثلاث[3] جهات : جهة الطول والعرض والعمق .

هذا رأيأكثر المحققين منالمتكلمين [لاالاشاعرة]،فيكون أقل مايحصل منه الجسم ثمانية جواهر ، اذ من الجوهرين يحصل الخط ، ومن خطين يحصل السطح ، ومن سطحين يحصل الجسم .

وقال بعضهم: أقل مايحصل الجسم من ستة، لانه يحصل من ثلاثة جواهر

(١) في «ن» : تركيب

(٢) في «ن» : بجهة .

(٣) في «ن» : ثلاثة .

على هيئة شكل مثلث سطح ، وثلاثة أخرى كذلك سطح آخر، ومن السطحين يحصل انطباق أحدهما على الاخر، فيحصل الجسم .

قوله « على الخلاف » اللام فيـه للعهد ، أي على الخلاف في السطح ، فان القائل بان السطح من أربعة قائل بأن الجسم من ثمانية ، والقائل بأنـه من ثلاثة قائل بأنه من ستة .

وقال الكعبي : ان الجسم يحصل من أربعة جواهر ، ثلاثـة كشكل مثلث فيحصل له طول وعرض، ثم يوضع رابع فوقها على هيئة شكل صنوبري مخروط فيحصل له العمق .

وقال أبو الحسن [١] الاشعري: ان كل منقسم جسم، ولو كان من جوهرين لانه فسر الجسم بالمؤلف ، وأقل مايحصل التأليف من جوهرين . والخلاف في هذا المقام لفظي لايجدي نفعاً في المباحث العقلية .

وأما العرض: فاما أن يكون مشروطاً بالحياة، أي يشترط في محله أن يكون حياً ، وهو عشرة: القدرة ، والاعتقاد ، والظن ، والنظر ، والارادة ، والكراهة والشهوة ، والنفرة ، والالم ، والادراك .

واما أن لايكون مشروطاً بالحياة ، بل يكون عارضاً للحي ، فقد ذكر منه هاهنا اثنتي عشرة غير الفناء ، فمنها الحياة، فانها لو كانت مشروطة بالحياة، فاما أن تكون مشروطة بحياة أخرى، فيلزم التسلسل، أو بهذه الحياة، فيلزم اشتراط الشيء بنفسه .

والباقي من هذا القسم: اما أن يكون مدركاً بالبصر وهو الاكوان والالوان والاعتماد ، أو بالسمع وهو الصوت، أو بالذوق وهو الطعوم ، أو بالشم وهو الروائح ، أو باللمس وهو الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .

---

(١) في «ن» : الحسين .

وأثبت أبو علي الجبائي للجواهر ضداً هو الفناء ، وهو عرض لافي محل وأثبت أيضاً الموت عرضاً وجودياً هو ضد للحياة .

وأثبت بعض الاشاعرة البقاء عرضاً وجودياً أيضاً . فتكون الاعراض على الرأي الاول أحد وعشرين، وعلى رأي أبي هاشم اثنين وعشرين ، وعلى رأي أبي على ثلاثة وعشرين ، وعلى رأي الاخير أربعة وعشرين . وسيأتي تفصيل ذلك انشاء الله تعالى .

[تعريف الوجود وأنه صفة زائدة على الماهية]

قال : الفصل الثالث في أحكام المعلومات، وفيه مباحث : **الاول**: اختلف الناس في الوجود، فذهب الاكثر[١] الى أنه صفة زائدة على الماهية ، وذهب آخرون الى أنه نفس الماهية .

والحق الاول ، لانا نحكم على الماهية، بأنها موجودة أو معدومة، ونستفيد من الاول زيادة على مفهوم الماهية،ولو قلنا الماهية ماهية لم نستفد شيئاً، ومن الثاني فائدة غير المناقضة[بخلاف ما[٢]]لو قلنا الماهية ليست ماهية[كانت مناقضة[٣]].

احتجوا : بأن الوجود لو كان زائداً على الماهية حالا فيها ، فاما أن يحل والماهية موجودة أو معدومة ، والاول يستلزم التسلسل ، والثاني يلزم قيام الموجود بالمعدوم .

والجواب: أنه قائم بالماهية من حيث هي هي، لاباعتبار الوجود ولاباعتبار العدم .

---

(١) فى المطبوع من النهج : الاكثرون .

(٢) هذه الزيادة موجودة فى المطبوع من المتن فقط .

(٣)كذا فى«ن»وغير موجودة فى نسخة الاصل وفى المطبوع : لكانت عين المناقضة.

أقول : اعلم أن كل كلي اذا نسب الى حقائق الافراد التي تحته : اما أن يكون نفسها ، كالانسان بالنسبة الى زيد وعمرو وبكر ، فانه نفس ماهية كل واحد منهما ، وانما تزيد عليه بعوارض مشخصة من الاين والوضع وغيرهما. أو يكون جزءها ، كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس وغيرهما ، فانه جزء من كل واحد منها(١) مشترك بينها . أويكون خارجاً عنها ، كالماشي والضاحك بالنسبة الى الافراد التي تحتهما ، فانهما خارجان عن حقائقها .

اذا تقرر هذا فنقول : الوجود معنى مشترك بين الماهيات الموجودة ، صادق على كلها ، فهل هو نفس تلك الماهيات ؟ أو جزؤها ؟ أوخارجاً عنها زائداً عليها ؟

فذهب أبو الحسن الاشعري وأبو الحسين البصري وابن نوبخت من أصحابنا الى الاول ، واجبة كانت أو ممكنة . وذهب المثبتون من المعتزلة (٢) والاشاعرة (٣) الى الثالث ، فقالوا : انه زائد على [جميع] الماهيات ، واجبة كانت أو ممكنة .

وأما الحكماء فقالوا: انه زائد في حق الممكنات ونفس ماهية الواجب .

وأما القسم الثاني فلم يعلم به قائل ، ويدل على بطلانه وجهان :

الاول : أنه لو كان الوجود جزءاً للماهيات لزم أن يكون الواجب مركباً واللازم باطل كما سيأتي، فالملزوم مثله . والملازمة ظاهرة، اذ الوجود صادق على ماهية الواجب قطعاً .

---

(١) فى «ن» منهما وبينهما .

(٢) كأبى على وأبى هاشم والقاضى عبدالجبار بن أحمد .

(٣) كالقاضى أبى بكر وامام الحرمين .

الثاني : أنه لو كان جزءاً للماهيات ، لكان سابقاً عليها ، اذ الجزء سابق على الكل في الوجودين واللازم كالملزوم في البطلان ، وهو بين . اذا عرفت هذا فاعلم :

أن المصنف اختار الزيادة ، كما هو مذهب المعتزلة والاشاعرة ، لكن في حق الممكنات ، لانه سيصرح فيما بعد بأن وجود الواجب عينه ، كما هو رأي الحكماء .

واستدل على ذلك بأنه لو لم يكن الوجود زائداً على الماهية، للزم انتفاء فائدة الحمل ، أو خلاف فائدته، واللازم بقسميه باطل ، فالملزوم ـ وهو كونه ليس زائداً ـ مثله في البطلان .

أما بيان الملازمة : فلانا نحكم على الماهية بأنها موجودة تارة ، وبأنها معدومة أخرى ، ونستفيد من الحكم الاول اثبات الوجود للماهية، وذلك انما يتم على تقدير الزيادة، فانه لوكان نفسها لكان قولنا « الماهية موجودة » بمنزلة قولنا « الماهية ماهية » ، اذ الفرض أنه نفسها ، فلافرق في ايراد أيهما كان في العبارة . لكن قولنا « الماهية ماهية غير مفيد » لانه حمل الشيء على نفسه .

كما تقول « الانسان بشر »، فلو لم يكن زائداً لما حصلت الفائدة ، لكنها تحصل ، فيكون زائداً . أو نستفيد من الحكم الثاني ـ وهو [1] قلنا « الماهية معدومة » ـ الحكم على الماهية بالعدم، ولو كان الوجود نفس الماهية استفدنا التناقض .

وبيان ذلك : أنه اذا كان الوجود نفسها يكون قولنا « الماهية معدومة » بمنزلة قولنا الماهية ليست ماهية ، لان اثبات العدم للشيء سلب الوجود عنه.

---

(١) في «ن» : في .

فيكون قولنا « الماهية معدومة » بمنزلة قولنا الماهية ليست موجودة ، والوجود هو الماهية ، فيكون قولنا الماهية ليست موجودة بمنزلة قولنا [الماهية] ليست ماهية ، اذ التقدير أنهما متحدان ، فسلب أحدهما هو سلب الاخر .

فيكون قولنا « الماهية معدومة » حينئذ بمنزلة قولنا الماهية ليست ماهية ، وهو تناقض ، فيكون ذلك ـ أعني التناقض ـ هو المستفاد من هذا التركيب، وهو باطل .

وأما بيان بطلان اللازم فقد ظهر من بطلان[1] الملازمة .

وفي هذا الدليل نظر، اذ لايلزم من انتفاء كونه نفسها ثبوت كونه زائداً ، لجواز أن يكون جزءاً ، فلابد من بطلانه ليتم .

احتج القائلون بأنه نفس الماهية : بأنه لو لم يكن نفسها للزم اما التسلسل أو اجتماع الوجود والعدم .

بيان الملازمة: أنه لو كان زائداً على الماهية ، لكان صفة لها ، والصفة قائمة بالموصوف ، فالوجود حينئذ قائماً بالماهية ، فاما أن يقوم بها وهي موجودة أو وهي معدومة .

فان كان الاول لزم التسلسل ، لانه اذا حل فيها وهي موجودة لاجائز أن تكون موجودة بهذا الوجود ، والا لزم لاشتراط الشيء بنفسه ، فيتقدم الشيء على نفسه ، وهو محال ، فبقي أن تكون موجودة بوجود آخر ، وننقل الكلام الى الوجود الثاني ، ونقول فيه كما قلنا في الاول وهلم جراً ، ويلزم التسلسل.

وان كان الثاني يلزم قيام الموجود بالمعدوم[2]، فيلزم اجتماع الوجود والعدم ، واللازم بقسميه باطل ، وهما لازمان على تقدير كونه زائداً، فلايكون

(١) في «ن» : بيان .

(٢) في «ن» : في المعدوم .

زائداً ، فيكون نفسها[١]، وهو المطلوب .

ويرد هنا ماقلناه أولا ، اذ لايلزم من نفي كونه زائداً أن يكون نفساً،لجواز أن يكون جزءاً ، فلابد من ابطاله .

والجواب: قولكم « أما أن يقوم بها وهي موجودة أو وهي معدومة »قلنا: نمنع الحصر ، فـان هنا قسماً ثالثاً ، وهـو أن يقوم بها من حيث هي هي ، لا باعتبار أنها موجودة ، ولاباعتبار أنها معدومة .

وبيان ذلـك : انا اذا قلنا الشيء مـن حيث هوهو كذا ، أردنا [بـه] أن الشيء مأخوذ لاباعتبار شيء آخر معه من سائـر أوصافه ، واذا قلنا الشيء من حيث أنه كذا يكون كذا ، أردنا به أن ذلك الشيء مع وصف من الاوصاف[٢] يثبت له كذا .

فالماهية في قولنـا « امـا أن يقوم بها وهي موجودة أو وهي معدومـة » مأخوذ[٣] مع وصف من أوصافها ، وهـو الوجود أو العدم ، فيكون لها حالـة أخرى ، وهي أن تؤخذ من حيث هي هي ، وبهذا الاعتبار يقومبها الوجود .

اذا عرفت هذا فاعلم : أن الوجه الذي احتج به المصنف يدلعلىالزيادة فيالذهن ، أما في الخارج فلا. وقد صرح المحقق العلامة خواجة نصيرالدين الطوسي ـ قدس الله سره ـ بذلك في التجريد ، فقال : وزيادته في التعقل .

وبيان ذلك : أنه يستحيل تحقق ماهية ما من الماهيات في الخارج منفردة عن الوجود ، فكيف تتحقق الزيادة في الخارج.

(١) في «ن» : نفساً .

(٢) في «ن» : أو صافه .

(٣) في «ن» مأخوذة .

[اشتراك الوجود وأقسامه]

قال : البحث الثاني في أنه مشترك : الحق أنه كذلك ، لانانقسم الوجود الى الواجب والممكن ، ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام ، ولان النفي أمر واحد ، وهو نقيض الوجود، فيكون الوجود واحداً ، لانه لو تعدد لم تنحصر القسمة في قولنا «الشيء اما موجود أو معدوم» .

أقول : لو قدم هذا البحث على الذي سبقه كما فعله المحقق في التجريد، لكان أنسب ، اذ يلزم من الاشتراك الزيادة بأدنى سهولة، والا لزم اتحاد الماهيات بخصوصياتها ، [وهو باطل] .

اذا عرفت هذا فلنذكر[1] هنا مقدمتين ، ثم نشرع في تقرير البحث :

(المقدمة الاولى) اعلم أن الاشتراك على قسمين : لفظي ومعنوي . أما اللفظي : فهو أن يكون لفظ واحد موضوع لمعان مختلفة ، كلفظة «العين» فانها موضوعة لعين الباصرة ، وعين الشمس ، وعين الذهب، وعين الماء ، والركبة وعين الشيء أي نفسه ، الى غير ذلك من معانيها ، وهي معان مختلفة .

وأما المعنوي : فهو أن يكون معناً واحداً مشترك بين أمور كثيرة متخالفة كمعنى الحيوان فانه معنى واحد ، وهو الجسم الحساس المتحرك بالارادة ، موجود في الانسان والفرس والبقر والحمار وغيرها ، وهي أمور مختلفة ، فان المعنى المذكور للحيوان موجود في كل واحد منها ، فانه يصدق على كل فرد منها أنه جسم حساس متحرك بالارادة، ومع مخصص الى ذلك المعنى المشترك يصير ذلك المجموع قسماً من الاقسام المذكورة .

(المقدمة الثانية) اعلم ان المشترك باشتراك المعنوى قسمين :

أحدهما : يكون صدقه على أفراده بالسوية ، كالحيوان في المثال المذكور

---

(١) في «ن» فلنقرر .

فان صدقه على أنواعه على سبيل السوية ، من غير أن يكون في بعضها أشد وفي بعضها أضعف ، أو في بعضها أقدم وفي بعضها أحدث ، الى غير ذلك . فهذا يسمى «متواطئاً» أخذاً من التواطيء وهو التوافق،لتوافق أفراده في كيفية صدقه عليها .

وثانيهما : أن يكون في بعضها أشد من بعض ، أو أقدم من بعض أو أولى من بعض ، كالبياض بالنسبة الى الثلج ، فانه أقوى وأشد منه في العاج ، وان اشتركا في معنى البياض ، وكالتحيز بالنسبة الى الجوهر ، فانه أقدم منه بالنسبة الى العرض . ويسمى هذا القسم «مشككاً» لان الناظر فيه ان نظر الى جهة الاختلاف أوهمه الاشتراك اللفظي .

وان نظر الى جهة الصدق أوهمه التواطيء فيشكك، فسمي مشككاً . ومن لوازم هذا القسم أن لايكون ذاتياً لما تحته ،كما هو مقرر في مضانه .

واذا تقررت هذه المقدمات[1] فاعلم : أنه قد اختلف في الوجود هل هو مقول بالاشتراك اللفظي أو المعنوي؟ فذهب أبو الحسين البصري وأبوالحسن الاشعري الى الاول ، لان وجود كل ماهية هو نفسها ، فليس هناك زائد حتى يكون مشتركاً ، فان كان يقع شيء من المشاركة فذلك في اللفظ[2] لاغير ، وقد عرفت ضعف حجتهم في ذلك .

وذهب الحكماء وأبو هاشم وأصحابه من المعتزلة وجمهور الاشاعرة الى الثاني. ثم هؤلاء اختلفوا : فقال[3] الحكماء هو مقول بالتشكيك على ما تحته من الموجودات،وقال أبو هاشم وأتباعه وأثير الدين الابهري هو مقول بالتواطيء

(١) في «ن» : المقدمتان .

(٢) في «ن» : اللفظي .

(٣) في «ن» : وقالت .

واختار المصنف والمحق الطوسي ـ رحمه الله ـ مذهب الحكماء ، والدليل عليه وجهان :

الاول : ان الوجود قابل للقسمة المعنوية ، وكلماكان كذلك كان مشتركاً فالوجود مشترك أما الصغرى: فلانا نقسمه الىالواجب والممكنفنقول: وجود واجبي ووجود امكاني،والى الذهني والخارجي ، والى الجوهر والى العرض وهـذه القسمة مقبولة عند العقل ، كمـا يقسم الحيوان الـى الانسان والفرس وغيرهما .

وأما الكبرى : فلان القسمة عبارة عن ذكر جزئيات الكلى الصادق عليها بفصول أو ما يشابهها ، وتحرير ذلك انا نأخذ المقسم ونضم اليه مخصصاً مـا من المخصصات فيصير قسماً، ثم نأخذ ذلك المقسم بعينه ونضم اليه مخصصاً آخـر ، فيصير قسماً آخـر وهكذا حتى تنتهى الاقسام ، فمورد القسمة حينئذ مشترك ، كما قلناه في الحيوان بالنسبة الى الانسان وغيره من أنواعـه ، ولهذا لاينقسم الى الانسان والحجر ، لعدمكونـه مشتركاً بينهما ، ولاشك أن مـورد القسمة في هذه [1] المقالة الاولى هو الوجود فيكون مشتركاً .

ان قلت : لم لايجوز أن يكونالمقسم هولفظ «الوجود» فيكون الاشتراك حينئذ لفظياً ، فلا يتم مطلوبكم .

قلنا: ان ما ذكرناه ضروري، فانا نورد القسمة،مع قطع النظر عنالوضع اللفظي .

الثاني : ان النفي أمر واحد ، وكلما كانكذلك كان الوجود مشتركاً .

أما المقدمة الاولى : فلان العـدم لاتعدد فيه ، والا لتمايزت أفراده ، مع

---

(١) في «ن» : المقدمة الاولى .

أنه لاتمايز بين العدمات[١]، لان التميزعبارة عن ثبوت صفة لشيء ليست ثـابتة لشيء آخر، وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف، ولاشيء من العدم بثابت كماتقدم ، فلايكون متميزاً ، فلايكون متعدداً، فيكون واحداً ، وهو المطلوب .

وأما المقدمة الثانية : فلانه اذا كان العدم واحد ، مع أنـه نقيض الوجود فيلزم[٢] أن يكون الوجود واحداً أيضاً ، لانه لولم يكن واحداً لكان متعدداً .

وحينئذ لاتنحصر القسمة في قولنا « الشيء أمـا موجود أو معدوم » لطلب العقل قسماً آخر، وهو كونه موجوداً بوجود آخرغيرذلك الوجود ، لكنانعلم بالضرورة أن العقل يجزم بانحصاره في أحدهما ولايطلب قسماً آخـر ، فعدم طلبه قسماً آخر يدل على عدمه ، فيكون الوجود معنى واحداً وهوصادق على كثيرين ، فيكون مشتركاً [في ذلك] وهو المطلوب .

ان قلت : لانسلم أن النفي أمر واحـد ، بل لكل أمر نفي يخصه ،كما أن لكل أمر وجود يخصه ، والترديد يقع بينهما هكذا : هذا الشيء اما أن يكون موجوداً بوجوده الخاص به ، أو يكون ذلك الوجود منتفياً عنه . وذلـك هو سلبه الخاص به ، ولايبطل الحصرحينئذ .

قلنا : سلمنا أن عدم كل ماهية مقابـل لوجودها الخاص بها ، لكن العـدم المطلق مقول على ذلك الخاص وعلى غيره، فيكون مشتركاً ، فلابد من وجود مشترك يقابله ، ويصح أن يحكم به على كل وجود خاص ، وهو المرادبقولنا « الوجود عام مشترك » ويكون الترديد المذكور حينئذ هكذا : الشيء اما أن يكون موجوداً بالوجود المطلق ، أو بالعدم . الى آخر البحث .

---

(١) في «ن» : المعدمات .

(٢) في «ن» : فيجب .

(تحقيق)

قد عرفت أن الوجود طبيعة[١] معقولة واحـدة ليس فيها تكثر ، لكن اذا اعتبرعروضه للماهيات ، حصل له التكثر، لاستحالة حلول العرض الواحد في المحال المتعددة ، وحينئذ يكون ذلـك الامر الكلي متحققاً في كل واحد من هذه الوجودات العارضة الماهيات [و] صادقاً عليها، أي على هذهالوجودات العارضة للماهيات ، صدق الامـر الكلي على جزئياته . وأما صدقه على تلك الماهيات المعروضة لهذه الوجودات، صدق[٢]العارض على معروضاته، فيكون مقولا على تلك الوجودات العارضة بالتشكيك ، لاختلاف صدقه عليها ، فان وجود العلة أولى بطبيعة الوجود من وجود المعلول .

وكذا وجود الجوهر أقدم من وجود العرض الى غير ذلك . وهذا هـو المراد من قول الحكماء « انه مقول بالتشكيك » . فالحاصل من هذهالتقرير : أن لكل ماهية وجوديـن: أحدهما خاص بها مخالف لغيره مـن الوجودات ، والاخرمشترك بين الجميع .

[بداهة تصور الوجود والعدم والوجوب والامتناع والامكان]

قال: البحث الثالث: الحق أنتصور الوجود والعدم والوجوبوالامكان والامتناع ضروري ، لانه لاشيء أظهر عند العاقل من كونه موجوداً وأنه ليس بمعدوم .

---

(١) في «ن» : طبيعية .

(٢) في «ن» : كصدق .

ومن عـرّف الواجب بأنه « ماليس بممكن ولاممتنع » وعـرّف الممكن بأنه « مـاليس بواجب ولاممتنـع » وأن « الممتنـع هو الذي لايمكن وجوده » لزمه الدور . وكذاكلما يقال في هذا الباب من التعريفات .

أقول : في هذا البحث مسألتان :

(الاولى) ان تصور الوجود والعدم ضروري ، وقد ذهب قوم غيرمحققين الى أن تصور الوجودكسبي ، وعرفوه بتعريفات ردية ،كقولهم أنه المنقسمالى الحادث والقديم ، أو المنقسم الى الفاعل والمنفعل ، أوالذي يمكن أن يخبر عنه ، وهذه تعريفات فاسدة :

أما الاول : فلانهم عرفوا الوجود بمايتوقف معرفته على معرفة الوجود ، فان القديم هو مالم يسبق وجوده العدم ، والحادث هوماسبق[١] وجوده العدم فالوجود جزء مفهوم تعريفهما ، فيكون متقدماً عايهما ، فلو أخذا في تعريفهلزم تقديمهما[٢] عليه ، والتعريف سابق على المعرف ، لانه علة في تصوره، فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال .

وأمـا الثاني : فكذلك ، اذ الفاعل هـو المفيد للوجـود ، والمنفعل هـو المستفيد للوجود ، فقد توقف معرفتهما على معرفة الوجود .

وأما الثالث : فلان لفظة « الذي » انما يشار بها الى متحقق ثـابت ، فقد أخذ [الوجود] في حد نفسه .

وذهب المحققون الى أن تصور الوجود والعدم بديهيالتصور، ولاحاجة فيه الى التعريف ، غير أن بعض هؤلاء زعم [أن]كون الوجودبديهيالتصور مكتسب .

---

(١) فى «ن» : يسبق .

(٢) فى «ن» تقدمهما .

واستدل عليه بأن تصور وجودي بديهي ، والوجود المطلق جزءاً من وجودي ، اذ العام جزء من الخاص ، واذا كان كذلك كان المطلق بديهياً ، اذ لو كان كسبياً لكان تصور وجودي كسبياً ، لانه موقوف على جزئه وجزؤه كسبي، والموقوف على الكسبي كسبي،فيكون تصور وجودي كسبياً ،والفرض أنه بديهي هذا خلف .

وفيه نظر : أما أولا: فلانه مبني على اشتراك الوجود ، وهو[1] مسألة نظرية ولهذا اختلف فيها .

وأما ثانياً : فانا [2] نمنع أن المطلق جزءاً من وجودي ، بل هو عرض عام له ، لانه مقول بالتشكيك كما تقدم ، فلا يكون جزءاً .

والحق أن تصور الوجود والعدم بديهي من أول الاوائل، فانا نعلم ضرورة أن زيداً الذي لم يكن ثم كان ، حصلت له حالة لم تكن حاصلة من قبل، وتلك هي الوجود.وكذا العدم فانه لاشيء أظهر عند العاقل من كونه موجوداً ، وأنه ليس بمعدوم ، فالوجود والعدم أمران بينان ، يحكم بهما كل انسان ، فلاحاجة بهماالى تعريف .

(المسألة الثانية) ان تصور الوجوب والامكان والامتناع بديهي، ولايحتاج الى تعريف، فان كل ما يعرف به فهو أوضح منه، فان قيل [في] شيء في ذلك فهو تنبيه على معانيها وكشفاً لالفاظها ، كقولنا : الوجوب كون الماهية مقتضية للوجود لذاتها ، والامتناع كونها مقتضية للعدم لذاتها ، والامكان كونها لاتقتضي وجوداً ولاعدماً لذاتها .

وذهب قوم الى أن تصور هذه المفهومات كسبي ، فعرفوا الواجب بأنه

---

(١) في «ن» : وهي .

(٢) في «ن» : فلانا نمنع كون الخ .

ما ليس بممكن ولاممتنع ، والممكن بما ليس بواجب ولاممتنع ، والممتنع هو الذي لايمكن وجوده .

وهذه التعريفات فاسدة، لانه يلزم منها الدور كما ترى ، لتوقف معرفة كل واحد منها على الاخر ، لانه أخذ في تعريفه .

قوله «وكذا كل ما يقال» الى آخره، اشارة الى ما ذكرناه في تعريف الوجود وزيفناه ، وكذا قول بعضهم «الواجب هو المستغني عن الغير والممكن هو المفتقر الى الغير» فنقول : ما المستغني ؟ فيقال : غير المفتقر ، ثم نقول : ما المفتقر ؟ فيقال : هو الممكن، وكذا الكلام في الممكن .

[كون الوجوب والامتناع والامكان من الاعتبارات العقلية]

قال : البحث الرابع : الوجوب والامتناع والامكان من الاعتبارات العقلية وليست أموراً وجودية في الخارج. لان كل موجود في الخارج فهو اما واجب أو ممكن :

فلو كان الوجوب ثابتاً في الخارج : فان كان واجباً لزم التسلسل ، وان كان ممكناً جاز زواله ، فيزول الوجوب عن الواجب فيكون الواجب ممكناً، هذا خلف .

ولو كان الامكان ثابتاً في الخارج : فان كان واجباً كان الممكن الذي هو شرط فيه واجباً ، لان شرط الواجب واجب : هذا خلف . وان كان ممكناً لزم التسلسل .

وان [1] كان الامتناع ثابتاً في الخارج: كان الموصوف به ـ وهو الممتنع في الخارج ـ ثابتاً في الخارج، لان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف وهو محال .

---

(١) في «ن» والمطبوع من النهج : ولو كان .

أقول : لاشك أن الوجود والماهية أمران معقولان ، يحكم بأحدهماعلى الاخر ، وكل أمرين حكم [1] بأحدهما على الاخر، لابدللنسبةالواقعةبينهما ـ ايجابية كانت أوسلبية ـ من كيفية من الكيفيات الثلاث:اماالوجوبأوالامتناع أوالامكان ، وهي أمور اعتبرية يعتبرها الذهن عند تصورالماهيةوحمل الوجود عليها ، وليس لها تحقق في الخارج .

ويدل على ذلك وجهان عام وخاص :

أما العام: فقد ذكر المحقق الطوسي أن هذه الثلاثة صادقةعلى المعدوم، فان الممتنع يصدق عليه أنه مستحيل الوجود وأنه واجب العدم . والممكن قبل وجوده يصدق عليه أنه ممكن الوجود وهو معدوم ، واذا اتصفالمعدوم بها كانت عدمية ، لاستحالة اتصاف العدمي بالامر الثبوتي .

وأما الخاص فنقول : أما الوجوب فقد قال المصنف ـقدس الله سره ـ في المناهج : الاولى أنه لاحق بالنسب ، فان قلنا بوجودها فهو وجودي ، والافلا . قال شيخنا ـ دام شرفه ـ : وذلكغيرلازم ، فان القائلبوجود النسب لم يدع موجبة كلية ، حتى يلزم من ذلك وجود الوجوب ، بل قد صرحوا بأن من النسبة مايمتنع وجوده خارجاً ، كالوجوب والامتناع .

واستدل المصنف هنا بماتقريره أن نقول : لوكان الوجوب موجوداً في الخارج لزم اما التسلسل، اوامكان الواجب ، وا للازم بقسميه باطل ،فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : أن كل موجود خارجي : فهو اما واجب أو ممكن لما عرفت ، فالواجب حينئذ ان كان واجباً لزم التسلسل ، لان الوجب هو الذي

---

(١) في «ن» : يحكم .

له الوجوب ، وننقل الكلام حينئذ الى الثانى ونقول فيه كما قلنا في الاول ، ويلزم التسلسل .

وان كان ممكناً جاز زواله ، اذالممكن لايستحيل عليه شيء من العدم ولا الوجود ، واذا جاز زواله فلنفرضه واقعاً ، اذالممكن لايلزم من فرض وقوعه محال ، وحينئذ يزول الوجوب عن الواجب ، فيكون ممكناً ، فقد بانت الملازمة والتسلسل ، وامكان الواجب محال ، وهما لازمان من فرض وجود الوجوب خارجاً ، فلايكون موجوداً في الخارج وهو المطلوب .

وفيه نظر : لان قولكم «اما واجب أو ممكن» قلنا : نختار أنه واجب . قولكم «فيكون له وجوب» قلنا : ممنوع بل وجوب الوجوب عينه ، والفرق بينه وبين الوجوب الاول ، أن أحدهما وجوب الماهية ، والآخر وجوب الوجوب .

ويمكن أن يجاب عنه : بأن الوجوب كيفية لانتساب أمر الى آخر ، والنسبة مغايرة للمنتسبين ، وكيفية المغايرة مغايرة قطعاً ، فيكون الوجوب الثاني زائداً ، وهو المطلوب .

وأما الامكان : فلانه لو كان موجوداً في الخارج لزم اما وجوب الممكن أو التسلسل .

وبيان الملازمة : ان الامكان صفة للممكن وعارض له ، والعوارض يشترط في تحققها وجود معروضاتها .

فلو كان الامكان واجباً ، كان الممكن أولى بأن يكون واجباً ـ لان شرط الواجب واجب ، اذ لو لم يكن واجباً لكان ممكناً ، فيجوز زواله حينئذ ، فيزول المشروط ، والفرض أنه واجب . هذا خلف .

ولو كان ممكناً لكان له امكان ، وننقل الكلام الى الامكان الثاني ، ونقول فيه كما قلنا أولا وهلم جرى . ووجوب الممكن محال ، والا لزم انقلاب الحقائق ، والتسلسل ايضاً محال كما يجيء .

وهما لازمان من فرض كون الامكان موجوداًفي الخارج فلايكون موجوداً فيه ، وذلك هو المطلوب .

وأما الامتناع: فلانه لوكان موجوداً في الخارج ، لكان الممتنع موجوداً في الخارج؛ والثاني باطل ، فالمقدم مثله .

بيان الشرطية : ان الامتناع صفة للممتنع وعارض له ، ويستحيل وجود العرض [١] بدون المعروض فلو كان العارض ـ أعني الامتناع ـ موجوداً لزم وجودالممتنع ، وهو محال لازم من فرض كون الامتناع موجوداًفي الخارج، فلايكون موجوداً فيه وهو المطلوب .

[وجود جوهر الفرد وعدمه]

قال : الفصل الرابع : (في أحكام الموجودات) وفيه مباحث : الاول: اختلف الناس في وجود الجوهر الفرد ، فأثبته قوم ونفاه آخرون .

احتج المثبتون : بأنا اذا وضعنا كرة حقيقة على سطح حقيقي [٢] لاقته بمالاينقسم ، والاكانت مضلعة ، فاذا دحرجت عليه لاقته في كل آن يفرض[٣] بنقطة ، فيكونان مركبين [٤] من الجواهر .

واحتج النفاة: بأنا اذا وضعنا جوهراً بين جوهرين، فان لاقاهما بالاسر[٥] لزم التداخل ، وان كان لابالاسر لزم الانقسام . وهاهنا حجج كثيرة من الطرفين

---

(١) في «ن» العارض .

(٢) في المطبوع من المتن و« ن » : الكرة الحقيقيةعلى السطح الحقيقي .

(٣) في المطبوع من المتن : نفرض .

(٤) في المطبوع من المتن : مركبتين .

(٥) في «ن» : بالاثنين .

ذكرناها في كتاب « الاسرار »[١].

أقول : لما قرر أن الجسم مركب من الجواهر الافراد ، وكان ذلك متوقفاً على ثبوت الجواهر ، افتقر الى اقاقة البرهان على ذلك وقد إختلف آراء الحكماء والمتكلمين في هذا المقام .

وتحرير القول هنا أن نقول : الجسم مركب ، وكل مركب فله أجزاء[٢] ، فالجسم له أجزاء . وأجزاؤه[٣] اما أن تكون حاصلة فيه بالقوة أو بالفعل، وعلى كلا التقديرين اما أن تكون متناهية أو غير متناهية .

فالاقسام أربعة :

الاول : أن يكون مركباً من أجزاء موجودة فيه بالقوة ،وهو مذهب الحكماء فهو عندهم واحد في نفسه ، كما هو واحد في الحس ، الا أنه يقبل انقسامات غير متناهية .

الثاني : أنه مركب من أجزاء بالقوة ، لكنه يقبل القسمة المنتهية الى حد لايقبل القسمة ، وهو مذهب بعض الحكماء ، وبه قال الشهرستاني .

الثالث: أنه مركب من أجزاء بالفعل غير متناهية ، وهو مذهب النظام.

الرابع: أنه مركب من أجزاء بالفعل متناهية العدد كما أن الجسم متناهي المقدار ، وكل واحد من هذه الاجزاء غير منقسم لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن ، لافرضاً ولاوهماً .

واتفق الحكماء والنظام على عدم انتهاء الجسم في القسمة الى الجزء الذي لايتجزى ، الا أنه عند النظام موجود بالفعل في الجسم ، وعند الحكماء

---

(١) وهو كتاب «الاسرار الخفية فى العلوم العقلية» كما فى الخلاصة .

(٢) فى «ن» : جزء .

(٣) فى «ن» فأجزاؤه .

يستحيل وجوده [بالفعل] [١] .

ولكل فريق من هؤلاء حجج كثيرة ذكرت في المطولات ، لكن نذكر [٢] هنا تقرير ماذكره المصنف من حجتي المتكلمين والحكماء .

أما المتكلمون : فقد استدلوا على وجود الجزء [٣] بالمعنى المذكور ، بأنا اذا وضعنا الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي لاقته بما لاينقسم ، فيكون الجزء موجوداً .

وبيان هذه الحجة يتوقف على معرفة الاصطلاحات التي نذكر [ها] في الدليل المذكور ، وهي الكرة والسطح والخط والزاوية قائمة وحادة ومنفرجة .

فنقول : أما الكرة الحقيقية : فهي عبارة عن جسم مستدير محيط [٤] به سطح مستدير ، يمكن فرض نقطة في وسطه ، تسمى مركزا كل خط يخرج من تلك النقطة اليه يكون على التسوية [٥] .

وأما السطح الحقيقي : فهو عبارة عن سطح كل خط يفرض عليه يكون مستقيماً ، والخط المستقيم هو الذي اذا وضع على شعاع البصر لايمنع طرفه رؤية وسطه .

وأما الزاوية : فاعلم أنه اذا قام خط على خط ، لايخلو اما أن يكون مائلا الى أحد الجانبين أولا ، فان كان الثاني أي لايكون مائلا حدثت عن جنبيه [٦] زاويتان ، كل منهما تسمى قائمة ، وان كان الاول ، أي يكون مائلا الى أحد

---

(١) كذا في «ن» .

(٢) في «ن» : هاهنا .

(٣) في «ن» : الجوهر .

(٤) في «ن» : يحيط .

(٥) ولو اقتنع باستدارة السطح فحسب لكان أخصر ، كما فعله المحقق الطوسي .

(٦) في «ن» جانبيه .

الجانبين ،حدثت عن جنبيه زاويتان أيضاً احدهما أصغرمن الاخرى[فالصغرى] تسمى حادة ، والكبرى تسمىمنفرجة .

اذا عرفت هذا فاعلم: انا اذا وضعنا الكرة الحقيقية علىالسطح الحقيقي فلابد أن تلاقيه بجزء ، فذلك الجزء يجب أن يكون غير منقسم ، لانه لو لم يكن غيرمنقسم لكان منقسماً، وحينئذيمكناخراج خطين منمركز الكرة ـ أعني النقطة المفروضة ـ الى طرفي ذلك المنقسم الذي هو موضع الملاقاة .

ويمكن أيضاً اقامة عمود بينهما على وسطـه ، فيحصل من اقامة العمـود زاويتان قائمتان ، لعدم ميل العمود الى أحد الجانبين ، ويحصل من كل واحد من الخطين المفروضين على طرف المنقسم زاوية حادة ، لميل كل منهما الى الوسط، فيكون العمود حينئذ وتراً للزاويتينالحادتين، وكل واحد منالخطين وتراً لزاوية قائمة .

وقد برهناقليدس علىأن وتر الحادة أقصرمن وتر القائمة ، فيكونالعمود أقصر حينئذ من الخطين الطرفين ، فلاتكون الخطوط الخارجة من النقطة الى المحيط متساوية ، واذا لم تكن متساوية تكون الكرة غير حقيقية ، بل مضلعة والفرض انها حقيقية ، هذا خلف أي محال و [هذا] المحال لازم من فرض كون موضعالملاقاة منقسماً فلايكون منقسماً فيكون غير منقسم وهوالمطلوب.

فاذا دحرجت عليه زال ذلك الجزء وحصل جزءاً آخر مثله ، والكلام فيه كما في الاول حتىتتم الدورة، فتكون الكرة والسطح معاً مركبين منالاجزاء الغير المنقسمة وهو المطلوب .

ان قلت : ان الملاقاة انما حصلت هنا بالنقطة، والنقطة عرض لانها نهاية الخط ، والبحث انما هو في وجود جوهر غير منقسم .

قلنا : موضع الملاقاة ان كان جوهراً ثبت المطلوب، وان كان عارضاً فلابد له من محل ، فمحله اما أن يكون منقسماً أو غير منقسم ، فان كان منقسماً لزم انقسام الحال فيه ، لان الحال في المنقسم يجب أن يكون منقسماً .

لان الجزء الحاصل منه في أحد القسمين غير الحاصل في الاخر ، فيكون منقسماً وقد فرض غير منقسم، هذا خلف . وان كان غيرمنقسم ثبت المطلوب، لان محل العرض جوهر ، أو منته الى الجوهر ، فيحصل لنا جوهر غير منقسم وهو المدعى .

قيل عليه : ان العرض على قسمين: سار وهو أن يلاقي كل جزء من الحال كل جزء من المحل ، وهذا يلزم من انقسام محله انقسامه . وغير سار وهو بخلافه، وهذا لايلزم من انقسام محله انقسامه . والنقطة من القسم الثاني، لانها نهاية الخط ، والنهاية[1] عرض غير سار ، فلايلزم من انقسام محلها[2] انقسامها ، فلا يلزم مطلوبكم .

أجاب بعض الفضلاء : ان هذا ضعيف ، لانا لانريد بالمحل الاموضع الملاقاة ، فان انقسم انقسم الحال بالضرورة .

أما الحكماء : فقد استدلوا على نفي الجزء بأنا اذا وضعنا جوهراً بين جوهرين ، فلايخلو اما أن يكون الوسط مانعاً من تلاقي الطرفين أولا ، فان كان مانعاً فذلك انما يكون بأن يلاقي كل منهما ببعض منه ، فيلزم الانقسام حينئذ .

وان لم يكن مانعاً يلزم التداخل، وهو صيرورة جزء الشيء أقل ممايننبغي والتداخل محال ، وهو لازم من كونه غير مانع ، فيكون مانعاً ، فيكون منقسماً

(١) فى « ن » : ونهايته .
(٢) فى « ن » : محله .

وهوالمطلوب . واما أنيكون الوسط ملاقياً لكل من الجوهرين بعين مايلاقي به الاخر أو بغيره ، فان كان الاول لزم التداخل ، وهو اندماج الاجـزاء بحيث يصير جزؤها [١] أقل ممايتبغي لها .

وانكان الثاني فذلك انمايكون بأن يلاقي كليهما ببعض[٢] منه ، والتداخل محال كما يجيء ، فتعين الثاني ، فيكون الوسط منقسماً ، وهو المطلوب .

قال المصنف في المناهج [٣] : أجاب المتكلمون عن هذه الحجة ، بـأن الملاقاةليست ببعض الاجزاءأولابجميعها ، بلبأعراض حالة فيه،كما هوعندكم في الأجسام المتلاقية بالسطوح .

وأجاب كمال الدين ـ قدس الله نفسه ـ : بأن الوسط يحجب الطرفين عن الالتماس، ويلاقي كل منهما بنهايته منذلك الجانب ونهايتاه عرضان قائمان به ، ولايلزم من تعدد الاعراض تعدد محالها .

سلمنا لكن ماذكرتمـوه من قبول الانقسام بسبب الوضع المذكور أمـر يقدره الوهم ويحكم به، كما يحكم في الاجسام المنقسمة، فان العقل اذا حكم بصحة الجـوهر الفرد ، كانت ملاقاة الجوهرين له بنسبا واضافات لايـوجب تكثرها وتعددها تكثراً فيذاته ولاقسمة ، ولهذا[٤] كما يتوهم من محاذاةالنقطة المفروضة فيمحيط دائرة لنقطة مركزها، فان تكثر تلك النسب لايوجب تكثر تلك النقطة .

وأما النظام : فقد استدل على مذهبه بأدلة المتكلمين على وجود الاجـزاء

(١) في « ن » : حيزها .
(٢) في « ن » : كل منهما لبعض .
(٣) وهو كتاب « مناهج الهداية ومعارج الدراية » فيالكلام كذا في الخلاصة.
(٤) في « ن » : وهذا .

الغير المنقسمة بالفعل ، وادعى مع ذلك أن تلك الاجزاء غير متناهية ، فورد عليه أمران :

أحدهما : أنه يلزم منه أن يقطع [المسافر] المسافة المتناهية في زمان غير متناه ، وهو باطل .

بيان ذلك: ان المتحرك لايقطع المسافة الا بعد قطع أجزائها، واذا كانت أجزاؤها غير متناهية، كانت الأزمنة التي يقع فيها القطع غير متناهية .

وثانيهما: أنه لوكانت الاجزاء غيرمتناهية، لكان المقدار غير متناه، واللازم باطل، فالملزوم مثله. أما بيان بطلان اللازم فظاهر، لتناهي المقدار بالضرورة. وأما الملازمة فلان زيادة المقدار ونقصانه [١] تابعان لزيادة الأقسام الموجودة في الجسم ، فاذا كانت الأقسام الموجودة في الجسم بالفعل غير واقفة عند حد فبالضرورة تكون المقدار كذلك .

اعتذر النظام عن الوجه الاول بالطفرة ، وهو أن المتحرك اذا قطع مسافة غيرمتناهية الاجزاء في زمان متناه، فانه يطفر بعض الأجزاء ويتحرك على البعض الاخر ، كما ان النملة مثلا تقطع مسافة ماتطفر بعض أجزائها الى البعض .

وعن الوجه الثاني بالتداخل ، وهو أن قال : لايلزم من عدم تناهي الاجزاء عدم تناهي المقدار ، وذلك لان الاجزاء تداخل[٢]، فيصير جزآن وأزيد في جزء واحد وفي قدره ، فلايلزم بقاء النسبة المقدارية .

وهذان العذران باطلان أما التداخل : فيجيء بطلانه فيما بعد انشاء الله تعالى . وأما الطفرة : فهي مع شناعتها غير مفيدة ، فانا نعلم بالضرورة بطلانها فانه لايعقل حركة جسم من أول المسافة الى آخرها الا بعد مروره بالوسط ،

(١) في « ن » : زيادة المقادير ونقصانها .

(٢) بتشديد الدال وفي « ن » : تتداخل .

وهاهنا حجج كثيرة لارباب هذه المذاهب ، ذكر المصنف ـ رحمه الله ـ في كتاب الاسرار في العلوم الثلاثة جملة منها .

[تماثل الاجسام فى الجسمية]

قال : البحث الثاني : في أحكام الجواهـر [١] : الاجسام متماثلة خلافـاً للنظام ، لان المعقول من الجسم، هو[٢] الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم أمر واحد متساو في الجميع فتكون متساوية .

أقول : اتفق العقلاء مـن الحكماء والمتكلمين علـى أن الاجسام متماثلة في الجسمية ، وانما تختلف بفصول تنضم اليها فتصير أنواعها مختلفة ،والدليل على ذلك أن المعقول من الجسم أمر واحد متساو في الجميع ، فان المعقول من الجسم عند الحكماء هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم ، وعند المتكلمين هو الطويل العريض العميق .

وهذان التعريفان صادقان على كل واحد من الاقسام ، فلو لم تكن متماثلة لما جمعها حد واحد ، اذ المختلفات لايجمعها حد واحد ، بل ان اورد أمـر مشترك بينها كان مع التقسيم [مختلفاً] : كقولنا : الحيوان امـا ناطق أوصاهـل أوناهق ، والمراد بها الانسان والفرس والحمار .

وذهب النظام الى أن طبيعة كل جسم بخلاف [٣] طبيعة الجسم الاخـر ، لاختلاف خواصها ،كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة ،

---

(١) فى المطبوع من المتن : الجوهر .
(٢) فى المطبوع من المتن : وهو .
(٣) فى « ن » تخالف .

وغير ذلك من الخواص ، وهو ضعيف فان ذلك يدل على اختلاف أنواعها ، فأما على اختلاف مفهوم الجسم فلا .

توضيح :

المراد بالأبعاد الثلاثة : هو الطول والعرض والعمق ، والمراد بتقاطعها هو أن نفرض كل واحد منها قاطعاً للاخر ، كما نفرض العرض قاطعاً للطول والعمق ، والعمق قاطعاً للطول والعرض ، وقدظهر لك كيفية تقاطعها على زوايا قوائم ، وقد عرفت معنى الزاوية والقائمة .

[بقاء الاجسام وعدم انعدامه]

قال: وهي باقية ، خلافاً له أيضاً . والضرورة قاضية بذلك [البقاء] ، فانا نعلم بالضرورة أن الجسم الذي شاهدناه في الزمن الاول هو بعينه في الزمن الثاني .

أقول : ذهب النظام الى أن الاجسام غير باقية ، بل آناً فآناً ينعدم الجسم ويوجد جسم آخر، وهكذاكالماء الجاري ينقص[1] منه جزء ثم يأتي جزءآخر وهو باطل، فانا نعلم علماً ضرورياً من غير شك بأن الجسم الذي شاهدناه في الزمن الاول هو بعينهالذي شاهدناه في الزمن الثاني، وأعلم ضرورة أنيالذي كنت بالامس .

وانما قال النظام ذلك[2]، لانه لما اعتقد أن الاجسام تعدم قبل [يوم] القيامة

---

(١) في « ن » : ينقضي .

(٢) في « ن » : بذلك .

والاعدام عنده ليس بالفاعل ولابطريان الضد، اذ الاجسام ليس لها ضد، فلاجرم قال بعدم بقائها .

وقال معتزلة خوارزم : ان هذا النقل عن النظام ليس بصحيح ، بل انما قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال بقائها ، فذهب وهم النقلة الى أنه لا يقول ببقائها . واعتذر له بعضهم بأن الاجسام ، خصوصاً النامية تزداد وتنقص بتحلل شيء من أجزائها ، مع انجذابها[1] بدل المتحلل وهكذا ، فلاجرم لم تكن باقية على حالة واحدة .

وهذا عذر ركيك ، فانه في الحقيقة تغير [في] الاجزاء الفضلية والاعراض المقدارية، مع أنه ليس عاماً في كل الاجسام، اذ العلم حاكم في الجمادات [2] بالبقاء على حالة واحدة . اللهم الا كما قيل في سبب تكون الجبال والوهاد من انتقال الاجزاء من محل الى آخر ، فيحصل لها استمساك بسبب الرطوبة واليبوسة الحادثين[3] يحصل ازدياد المنتقل اليه وانتقاص المنتقل عنه، لكن ذلك ليس اعداماً .

ويجب أن يقيد قول المصنف في قوله « هو بعينه » بالجسم الجامد، فان النامي يكذب العقل فيه الحس ، اذا حكم أنه هو بعينه، لزيادة أقطاره قطعاً .

[استحالة تداخل الاجسام]

قال : ويستحيل عليها التداخل ، خلافاً له أيضاً ، فانا نعلم بالضرورة أن البعدين اذا اجتمعا زادا على البعد الواحد .

(١) في « ن » : اجتذابها .
(٢) في «ن» : الجماديات .
(٣) في «ن»: الحادثتين .

أقول: التداخل اندماج[1] الاجزاء بحيث يصير حيزها أقل ماينبغي لها. وهو باطل، فانا نعلم ضرورة انا اذا ضممنا ذراعاً الى ذراع آخر صارا ذراعين لاذراعاً واحداً، والا لما تميز الجزءان عن جزء واحد ، وهو باطل قطعاً .

وخالف فيه النظام وجوز التداخل على الاجزاء الجسمية، وقد عرفت السبب الداعي له الى ذلك فلاوجه لاعادته .

[جواز خلو الاجسام عن الاعراض]

قال: ويجوز خلوها من جميع الاعراض، الا الكون ، لان الهواء كذلك، وخلاف الاشعرية ضعيف .

أقول: ذهبت المعتزلة والحكماء وفخر الدين الرازي الى جواز خلو الاجسام عن الاعراض الا الكون ، وقيد المحقق الطوسي ـ قدس الله نفسه ـ بالمذوقة والمرئية والمشمومة ، وكذا ابن نوبخت قيد باللون والطعم والرائحة .

وخالفت الاشاعرة في ذلك، وقالوا بامتناع خلوها عن شيء من الاعراض.

واحتج المصنف على القول الاول بأن الهواء جسم ، مع أنه لالون له ولاطعم ولارائحة ولاغير ذلك الا الكون ، فان الجسم لابد له من الحصول في المكان .

وأورد عليه شيخنا ـ دام شرفه ـ بأن الهواء حار رطب، والحرارة والرطوبة من الاعراض، فجعله الهواء دليلا على خلوها من جميع الاعراض غير موجه.

وأورد جدي ركن الدين الجرجاني [2] ـ قدس الله نفسه ـ على المعتزلة

---

(١) في «ن» : ادماج .

(٢) وهو العلامة ركن الدين محمد بن علي الاسترابادي الجرجاني ، كان قاطناً في العراق ومتوطناً في النجف الاشرف والحلة ، وكان من تلامذة العلامة الحلي قدس سره جد المؤلف من طرف الام ظاهراً .

في هذا البحث بأن قال: انادعيتم جوازالخلوفي كل واحد واحد منالاجسام، فهو ممنوع ، و جواز الخلو في البعض ان صح لايستلزم الخلو في الكـل ، لجواز أن يكون لخصوصية البعض مدخل فيه .

وان ادعيتم جواز الخلو في بعضها كالهواء ، فهو ممنوع أيضاً، لجواز أن يكون عدم الاحساس في الهواء بالرائحة لاجل امتناع خلو الحاسة عنالهواء، ويكون ذلك مانعاً من الاحساس ، فانا نشاهد من دام على مصاحبة ذيالرائحة مدة لم يحس بها، فكيف اذا [1]دام على المصاحبة مدة العمر .

والسرفي ذلك أن من شرط ادراك الحاسة للمحسوس أن لاتكون الحاسة متكيفة بكيفية ، فيمتنع الادراك لامتناع [2] شرطه .

قلت: ويرد أيضاً أن عدم الاحساس فيالهواء بالاعراضالمذكورة لايقوم حجة على الاشاعرة، فانهم جوزوا عدم الادراك وان حصلت الشرائط، لجواز توقفه عندهم على أمر لم يحصل. فلابد في تتميم الحجة من ابطال مذهبهمفي هذا التحرير .

واحتجت الأشاعرة على قولهم هنا : بأنه كما امتنع خلوها عـن الكون ، فكذا يمتنـع خلوها عن اللون قياساً عليه ، وأيضاً يمتنـع خلوها عـن الاعراض القارة بعد اتصافها بها ، فكذا قبل الاتصاف قياساً عليه .

قال المصنف : ان حجتهم ضعيفة وبيانه من وجهين :

أما الاول : فلان القياس مع وجود الجامع غير مفيد لليقين ، فكيف مـع عدم الجامـع ، والجامع هنا معدوم ، وأيضاً فالفرق حاصل، فالكون [3] لايعقل

(١) فى «ن» : من .
(٢) فى «ن» : لاجل امتناع .
(٣) فى «ن» : فان الكون .

خلو الجسم عنه بالضرورة، بخلاف اللون فانه يمكن أن يتصور جسم خالياً عنه.

وأما الثاني : فلانا نمنع عدم جواز الخلو بعد الاتصاف ، سلمنا لكن الفرق حاصل ، فان الجسم انما امتنع خلوه عن العرض بعد الاتصاف لعدم طريان الضد ، وأما قبل الاتصاف فليس كذلك .

[كون الاجسام مرئية]

قال: وهي مرئية بواسطة الضوء واللون .

أقول: ذهبت المتكلمون الى أن الاجسام مرئية ، واستدلوا على ذلك: بأنا نرى شيئاً حاصلا في الحيز، فاما أن يكون ذلك الشيء جسماً أو عرضاً، لاجائز أن يكون عرضاً، لامتناع كون العرض حاصلا في الحيز، فبقي أن يكون جسماً، وهو المطلوب .

وأما الحكماء فقالوا: لايجوز أن يكون الاجسام مرئية بالذات، والا لرئي الهواء ، والتالي باطل، بل [هي] مرئية بالعرض ، والمرئي بالذات هو اللون والضوء .

والمحقق الطوسي والمصنف قالا: هي مرئية بواسطة الضوء واللون ، أما اللون : فلانه لولم يكن لها لون لما أمكن رؤيتها كالهواء. وأما الضوء . فلان الجسم لايشاهد في الظلمة ، وهذا حكم ضروري .

[تحقيق حول تناهي الاجسام وعدمه]

قال : وهي متناهية ، خلافاً للهند . لانه لو ذلك لامكن فرض خطين غير متناهيين خرجا من نقطة واحدة كساقي مثلث، فان البعد بينهما يتزايد بتزايدهما فاذا كانا غير متناهيين كان البعد بينهما غير متناه ، فيكون ما لايتناهي محصوراً

بين حاصرين ، وهو باطل بالضرورة .

أقول : الاجسام هل هي متناهية[١]؟ بمعنى أنها تنتهي الى حد لايكون وراء جسم، أوغير متناهية؟ بمعنى أن [يكون] كل جسم وراه جسم وهكذا الى غير النهاية. فذهب حكماء الهند وبعض الاوائل الى الثاني، وذهب المحققون [من الحكماء] وغيرهم الى الاول .

واستدل المصنف عليه ببرهان ذكره الشيخ في الاشارات وغيره من الحكماء، وهو يقرر بعدة أوجه :

أحدها: ماذكره المصنف وهو : أنه لولم تكن الاجسام متناهية لكانت غير متناهية [٢] ، وحينئذ يمكننا اخراج خطين من مركز الارض كساقي مثلث مارين الى غير النهاية ، فلهما بعدان طولانيان ، وبينهما بعد عرضاني حينئذ .

ولاشك أن زيادة البعد العرضاني بحسب تزايد البعد الطولاني ، والبعد الطولاني غير متناه، فيكون البعد العرضاني غير متناه، وهو محصور بين حاصرين،

---

(١) مسئلة تناهي الاجسام راجعة الى تناهي أبعادها ، وأدلة تلك المسئلة ان تمت، كما يجرى فى البعد الملائى الجسم، تجرى أيضاً فى البعد الخلائى، الا أنه لما كان البعد المتحقق بلاخلاف هو الجسم دون الخلاء، خصصوا تناهيته بالاثبات، وبما ذكرنا أظهره أن تناهى الابعاد لايتوقف على امتناع الخلاء .

(٢) هذا البرهان مسمى بـ «السلمى» ، وحاصله أنه لوكانت الابعاد غير متناهية لزم امكان انحصار الغير المتناهى بين حاصرين ، أى لزم امكان تناهى الغير المتناهى ، وهو محال بالبديهة .

وأصل هذا الدليل مورد عن القدماء ، والا ان المتأخرين منهم الشيخ فى الاشارات غيروه بتتميمات وتقريرات ، وهذا التقرير الاول الذى ذكره المصنف هاهنا منقول عن الحكماء فى الشفاء لافى الاشارات، مراد الشيخ بعد ماذكر التقرير المذكور فى الشفاء وأورد عليه أراد ذكر الدليل فى الاشارات بتقرير آخر مرضي عنده بالتتميمات .

وهما البعدان الطولانيان، فيكون مالايتناهي محصوراً بين حاصرين، وكل محصور متناه، فيلزم أن يكون متناهياً وغير متناه، هذا خلف، وهو لازم على تقدير أن يكون الاجسام غير متناهية، فتكون متناهية وهو المطلوب .

وأورد شيخنا ــ دام شرفه ــ على هذا الوجه: بأنا لانسلم أن البعد العرضاني محصور بين حاصرين، لانه غير متناه، اذ كل بعد عرضانی بعده بعد آخر عرضاني الى غير النهاية .

وثانيها: أن نفرض الخطين الخارجين من النقطة كساقي مثلث بعد انفراجهما عنها، ذهبا الى غير النهاية ، فنسبة الانفراج كنسبة الذهاب، والذهاب غير متناه، فالانفراج غير متناه. ولا يمكن أن يقال : قد يذهبان ويتناهي الانفراج، واذا كان الانفراج غير متناه، كان مالايتناهي محصوراً بين حاصرين وهو محال .

وهذا فيه نظر أيضاً : فان اللازم من ذلك وجود انفراجات غير متناهية على كل حد انفراج مناسب كساقي ذلك الحد وهلم جراً الى غير النهاية .

وثالثها: ماقرره المصنف في شرح النظم [1] وهو يفتقر الى تقرير مقدمات:

الاول: أن الابعاد لو كانت غير متناهية لامكن أن يفرض فيها خطان، كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية .

الثاني : أنه يمكن أن نفرض أبعاداً بين الخطين تزايد [2] بقدر واحد من الزيادات الى غير النهاية ، وذلك بأن يكون البعد الاول ذراعاً ، والثاني يزيد عليه بنصف ذراع، والثالث يزيد على الثاني كذلك وهكذا .

الثالث : أن كل بعد نفرضه فانه موجود فيما فوقه مع زيادة عليه .

---

(١) وهو كتاب « معارج الفهم فی شرح النظم » فی الكلام كما فی الخلاصة .

(٢) بتشديد الزای وفی «ن» : تتزايد .

اذا تقررت هذه المقدمات فنقول: اما أن يوجد فوق [1] البعدين بعد يشتمل على جميع الزيادات التي لاتتناهي، أو لايوجد، فان وجد كان هو آخر الابعاد، والا لكان فوقه آخر. فلايكون هو مشتملا على جميع الزيادات ، هذا خلف . وان لم يوجد كان هناك بعداً غير مشتمل عليه، فيكون هو آخر الابعاد .

قال رحمه الله : والاخير مشكل ، فانه لايلزم من عدم بعد لايشتمل على مالايتناهي وجود بعد بعد هو آخر الابعاد . اللهم الا أن يقال : اذا كانت كل واحدة من الزيادات في بعد كان الكل كذلك ، وحينئذ يكون المنع أوجه ، فان للطالب أن يطالب على ذلك بالدليل .

ورابعها: ماذكره بعض المهندسين، وهو أن نفرض زاوية الخطين ثلثي قائمة، فان كان الخطان غير متناهيين، كان الواصل بينهما غير متناه، ضرورة زاويتين تساوي زاويتي القاعدة ومساواتهما لزاويتي الخطين ، فان الخطوط متساوية ، فيكون الخط الواصل [2] منهما محصور بين حاصرين هذا خلف .

وهذا فيه نظر : لان فيه مصادرة على المطلوب .

قال المصنف في الاسرار : هذه الحجة غير عامة على تقدير تمامها ، فانها تدل على التناهي من بعض الجهات .

واحتج حكماء الهند على قولهم : بأن خارج العالم يتميز فيه جانب عن جانب ، بأن الذي يلي القطب الشمالي يغاير الذي يلي القطب الجنوبي، والعدم المحض لامتياز فيه ، فهو موجود أما جسم أوجسماني ، فثبت أن وراء العالم أجسام الى غير النهاية .

والجواب : ان التميز مجرد أوهام ليس له حقيقية في الخارج .

---

(١) في «ن» : بين .

(٢) في «ن» : الواحد .

[جواز الخلاء بين الاجسام]

قال: ويجوز الخلاء بينها [١] ، لانا اذا وضعنا سطحاً مستوياً على مثله ، ثم رفعناه رفعاً مستوياً [٢] ارتفع جميع جوانبه ، والا لزم التفكيك . ففي أول زمان رفعه يخلو الوسط، لان حصول الجسم فيه انما يكون بعد المرور على الطرف، فحال كونه في الطرف يكون الوسط خالياً .

ولان الملاء لو كان موجوداً لكان اذا تحرك الجسم، فان بقي المكان الذي ينتقل اليه مملواً لزم التداخل ، وان تحرك الجسم عنه، فان كان الى مكان الاول[٣] لزم الدور وان كان الى مكان ثالثاً[٤] لزم تحرك العالم بتحرك البقة، وهو معلوم البطلان.

أقول: للخلاء تفسيران: أحدهما: أللاشيء. وثانيهما : البعد الغير الحال في [٥] جسم .

فالخلاء بالمعنى الاول ثابت خارج العالم، بلا خلاف بين الحكماء والمتكلمين. وأما الخلاء بالمعنى الثاني فهل هو متحقق فيما بين الاجسام أولا ؟ فقال المتكلمون وجمع من الحكماء: نعم هو متحقق . وقال أكثر الحكماء بعدم تحققه، واختار المصنف الرأي الاول ، واستدل عليه بوجهين :

الاول: انا اذا وضعنا سطحاً مستوياً على سطح آخر مستوى بحيث يلاقيه بجميع أجزائه ملاقاة تامة حتى لايبقي بينهما جسم ، ثم رفعناه رفعاً مستوياً

---

(١) في «ن» : بينهما .

(٢) في المطبوع من المتن: متساوياً .

(٣) في المطبوع من المتن : أول .

(٤) في المطبوع من المتن: ثالث .

(٥) في «ن» : فيه .

ارتفع جميع جوانبه دفعة واحدة ، والا لزم التفكيك ، وهو أن يرتفع بعض الاجزاء ويبقى الاخر . وهو باطل .

لانا نفرضه في جسم صلب كالمس مستوى على مثله، ولو ارتفع البعض لزم عدم استواء السطح، بحيث يكون بعض أجزائه أغلظ، فيرتفع أولا، وبعضها أرق فيرتفع أخيراً . وهو باطل، لان فرض سطح مستوى كما تقدم تعريفه في جسم صلب ممكن .

وفائدة اشتراط كونه مستوياً أنه لولم يكن مستوياً لكان الهواء محتوياً في تجاويفه. وفائدة اشتراط استواء الرفع أنه لولم يكن مستوياً لم يلزم المطلوب، لجواز أن يدخل الهواء بين الجسمين على قدر الرفع ، هكذا قيل .

وفيه نظر: لان الرفع في هذه الصورة على أي وجه وقع حصل المطلوب، وحينئذ نقول في أول زمان رفع السطح الفوقاني يخلو الوسط ، لان الجسم الهوائي لايصل الى الوسط الا بعد مروره على الطرف (١) ، وحال مروره على الطرف يكون الوسط خالياً قطعاً، فثبت الخلاء وهو المطلوب .

الثاني: لولم يكن الخلاء متحققاً لزم اما التداخل أو الدور أو حركة العالم بجملته عند حركة البقة في الهواء أو السمكة في أعماق الماء ، واللازم بأقسامه باطل فالملزوم مثله .

أما بطلان اللازم فظاهر . أما التداخل فقد مضى . وأما الدور فلما يأتي . وأما الثالث فبالحس، فانه يدل على عدمه قطعاً .

وأما بيان الملازمة فنقول : اذا تحرك الجسم من مكانه الى مكان آخر ، فالجسم الحاصل في المكان الثاني على ذلك التقدير ان بقي على حاله لزم

---

(١) في «ن» : الاطراف .

التداخل، وان لم يبق على حاله بل ينتقل عنه، فاما أن ينتقل الى مكان الاول أو الى غيره .

فان كان الاول لزم الدور ، لان حركة كل واحد منهما متوقفة على حركة الاخر، وان كان الى مكان آخر ، فننقل الكلام الى ذلك المكان ونقول فيه كما قلنا في الاول ، فيلزم اما التداخل أوالدور ، وهما محالان ، فيلزم الانتقال الى مكان رابع ، ونقول فيه كما قلنا في سابقه، فيلزم حركة العالم عند حركةالبقة.

واعتذر الخصم عن الوجهين : أما الاول : فقالوا : لا نسلم أن السطح العالي يرتفع بدون [السطح] السافل، بل يرتفعان معاً، فان السطحين اذا تلاقيا ملاقاة تامة كما ذكرتم ، لزم من انجذاب أحدهما انجذاب الاخر ، كالهواء الجاذب للماء بالمص .

وأما الثاني: فقالوا: انما لزم [1] ماذكرتم من التداخل أو الدور على تقدير عدم [2] التخلخل والتكاثف. والتخلخل هو زيادة مقدارالجسم من غير انتقاش ولاانضمامشيء اليه. والتكاثف هونقصانمقدار الجسممن غير اندماج ولانقصان شيء منه، ولكنهما جائزان على الاجسام الرقيقة ، واذا كان كذلك فنقول : ان الهواء الذي بين المتحرك [يتكاثف] ومااليه الحركة يتكاثف ، والذي بينه وبين ما منه الحركة يتخلخل ، فلايلزم الخلاء فيما منهالحركة، ولاالتداخل فيما اليه الحركة .

واعلم أن هذا العذر مبني علىثبوت المادة المبني على عدم الجزء الذي لايتجزى ، وعلى كل تقدير ثبوته لايتم الا بهذا الاعتذار .

---

(١) في «ن» : يلزم .

(٢) في «ن» : عدم تقرير .

[تحقيق حول حدوث الاجسام]

قال: وهي حادثة ، لانهالو كانت أزلية لكانت امامتحركةأوساكنة، والقسمان باطلان . أما الملازمة فلانها حينئذ لابد لها من مكان، فان كانت لابثة فيه كانت ساكنة، وان كانت منتقلة عنه كانت متحركة ، ولاواسطة بينهما .

وأما بطلان الاول فلان الحركة عبارة عن حصول الجسم في حيز بعد أن كان في آخر، فماهيتها تستدعي المسبوقية بالغير، والازل ينافي المسبوقيةبالغير، فالجمع بينهما محال .

وأما بطلان الثاني فلانها لوكانت ساكنة لامتنعت الحركةعليها، لان السكون الازلي يستحيل زواله ، والتالي باطل ، لانّ الاجسام متحركـة بأجمعها : أما الفلكيات فظاهرة، وأما العناصر فلانها اما بسائط واما مركبات .

أما المركبات فحركتها ظاهرة ، وأما البسائط فلان الجانب الذي يلاقـي به بعضها بعضاً مساو للجانب الاخر، فيصح على الاخر الملاقاة ، وانما يكون ذلك بالحركة ، فصحت الحركة .

أقول: هذه المسألة من المسائل الشريفة وعليها يبتني قواعد الاسلام، وهي المعركة العظيمة بين المتكلمين والحكماء، وقد اختلف آراء الحكماء في هذا المقام :

فذهب أرسطو وثامسطيوت[1] وأبونصر الفارابي وأبوعلي ابن سينا وأتباعهم الى أن الاجسام السماوية قديمة بذواتها وصفاتها ، الا الحركات و الاوضاع ، فانهاحادثة بأشخاصها، وان هيولى الاجسام العنصرية قديمة بذواتها، وأما الصورة الجسمية والنوعية فحادثة ، وكذلك الاعراض التابعة لها .

---

(١) في «ن» : ثامسطيوس .

وذهب انكساغورس وفيثاغورس [١] وسقراطوجميع الثنوية الى أنالعالم بأسره قديم الذات محدث الصفات .

وأما أرباب الملل من المسلمين واليهود والنصارى فذهبوا الى أن العالم بأسره محدث الذات والصفات ، ولما كان العالم منحصراً عندهم في الاجسام والاعراض بحثوا عن حدوثهما .

وقد استدل المصنف على حدوث الاجسام ـ بمعنى أن وجودها مسبوق بالعدم سبقاً بالزمان ـ بأنهالو لم يكن حادثة لكانتأزلية، واللازم باطل فالملزوم مثله . أما الملازمة فظاهرة، اذ لاواسطة بين الأزلي والمحدث [٢]. وأما بطلان اللازم فلانها لو كانت أزلية لكانت اما متحركة أوساكنة، واللازم بقسميه باطل، فالملزوم مثله .

أما بيان الملازمة فلان كل جسم لابد له من مكان ، فاما أن يكون لابثاً فيه أومنتقلا عنه، فان كان لابثاً فيه فهو الساكن، وان كان منتقلا عنه فهو المتحرك . فقد بانت الملازمة .

وأما بطلان اللازم بقسميه فنقول : أما بطلان كونه متحركاً فلان الحركة عبارة عن حصول الجسم في حيز بعد أن كانفي حيز آخر، فماهيتها تستدعي المسبوقية بالغير، فيصدق قياس هكذامن الشكل الثاني: الحركة مسبوقةبالغير، ولا شيء من الازلي بمسبوق بالغير، ينتج لاشيء من الحركة بأزلي . فلوكان الجسم متحركاً في الازل، لزماجتماع الازليةوالحدوث في شيء واحد، وهو محال.

وأمابطلانكونهساكناً فلانه لوكانالجسم في الازلساكناً لامتنعت الحركة

---

(١) في «ن» : منثاغورس .

(٢) في «ن» : والحدوث .

عليه ، واللازم باطل فالملزوم مثله .

أما الملازمة: فلان السكون الازلي يستحيل زواله، لانه اماواجب الوجود أوممكن الوجود ، فان كان واجباً فاستحالة العدم عليه ظاهرة. وان كان ممكناً فلابد وأن تكون علته واجبة ، دفعاً للدور والتسلسل، وتلك العلة تجب أن تكون موجبة، لان كل ماهو أثر المختار فهو حادث كما يجيء، ولاشيء من الازلي بحادث ، فلاشيء من أثر المختار بأزلي . لكن الفرض أن السكون أزلي ، فلا يكون أثر المختار، فتكون تلك العلة واجبة موجبة، فيلزم من استمرار وجودها استمرار وجوده، فلايجوز عليه العدم ، وهو المطلوب .

لايقال: الازلي انما يستحيل عدمه اذا كان وجودياً لامطلقا، فان الحوادث أزلي عندكم وقد زال ، وحينئذ نقول : السكون عدمي، لانه عدم الحركة ، فيجوز حينئذ زواله فلايلزم المطلوب .

لانا نقول: ان السكون وجودي كمايجيء بيانه فيتم المطلوب. واما بطلانه[1] فلان الحركة جائزة على جميع الاجسام .

أما الفلكيات: فحركتها ظاهرة، فانا نشاهد حركات[2] الكواكب وحركات الشمس من المشرق الى المغرب .

وأما العنصريات: فلانها: اما بسائط وهي العناصر الاربعة: الارض والماء والهواء والنار . أومركبات وهي المعدن والنبات والحيوان، وكل واحد منها يجوز عليه [3] الحركة .

أما المركبات فظاهرة . وأما البسائط فلان كل واحد منها يلاقي مافوقه

(١) فى «ن» : بطلان كونه ساكناً .

(٢) فى «ن» : حركة .

(٣) فى «ن» : عليها

بمحدبه وماتحته بمقعره ، والبسيط هنا هو الذي يكون طبيعة واحدة ، وكـل ماصح على بعض منه صح على البعض الاخر ، وقد صح على كل واحدة من هذه البسائط ملاقاة [١] للذي فوقه بمحدبه، فيصح أيضاً أن يلاقي ماتحته بذلك المحدب وبمقعره مافوقه، والا لم يكن بسيطاً، والغرض أنه بسيط. هذاخلف.

وذلك انما يكون بالحركةوالانقلاب، فقد صحت الحركة على كل واحد من هذهالبسائط، واذا صحت الحركة على جميع الاجسام [صح] عدمالسكون فلايكون أزلياً ، فيكون حادثاً ، وهو المطلوب .

فقد بان بطلان اللازم بقسميه ، فيبطل الملزوم أعني كون الاجسام أزلية، فلاتكون أزلية فتكون حادثة وهو المطلوب . ولما لم تكن الاعراض مستغنيـة عن الاجسام كانت حادثةأيضاً، لان المفتقر الى الحادثأولى بأن يكون حادثاً، فثبت حدوث العالم لماعرفتمن انحصارهفي الاجسام والاعراض عندالمتكلمين، وقد بان لك حدوثهما .

[تعريف الكون وأقسامه]

قال: البحثالثالث ـ في أحكامخاصةللاعراض وهيتسعة عشر، الاولـ الكون: وهو حصول الجسم في الحيز ، والمراد بالحيز والمكان شيء واحد، وهو البعد المفطور [٢] الذي تشغله الأجسام بالحصول فيه .

ويندرج تحتالكونأربعةأنواع:الحركةوهيالحصولالاولفيالمكانالثاني والسكون وهو الحصول في مكان واحد أكثر من زمان واحد، والاجتماعوهو حصول الجوهرين بحيث لايتخللهما ثالث ، والافتراق وهو حصولهما بحيث

(١) فى «ن» : ملاقاته .

(٢) الخلا الذى بين الاجسام يسمى بعداً مفطوراً .

يتخللهما ثالث .

وهذه الاربعة أمور وجودية ، ومنها ماهو متماثل، وماهو متضاد . وتدرك بالبصر بواسطة اللون والضوء .

أقول: لمافرغ من أحكام مختصة بالجواهر، شرع في أحكام مختصة بالاعراض، وابتدأ منها [١] بالكون ، لكونه لازماً لجميع الاجسام، ولايتصور جسماً خالياً عنه ، وفيه مسائل :

الاولى: اعلم أن الكون يسميه الحكيم «أيناً» وعرفه المصنف بأنه حصول الجسم في الحيز .

وفيه نظر: فانه يخرج عنه حصول الخط والسطح في الحيز . فكان المناسب أن يقال : هو الحصول في الحيز ، والكون مغاير للجسم، لانه يتبدل ويتغير ، والجسم باق فلايتغير ومايتبدل [٢] غير مالايتبدل ولايتغير. فالكون مغاير للجسم.

و هل هذا الحصول معلل بمعنى أم لا ؟ ذهب أبوهاشم الى أن حصـول الجسم في المكان معلل [بمعنى] . وذهب المحققون كأبي الحسين وأتباعه الى نفيه، وهو الحق وتحقيق ذلك في المطولات .

الثانية : [في] المكان والحيز: وهما لفظان مترادفان في التحقيق لمعنى واحد ، وبعضهم فرق بينهما بأن الحيز هو ماأحاط بالجسم مـن سائر أقطاره . والمكان ماعليه اعتماده واستقلاله ، كالترس الموضوع على رأس السنان . فان الفراغ المحيط به حيزه، ورأس السنان الذي عليه اعتماده مكانه، والتحقيق هو الاول والنزاع لفظي .

واختلف الحكماء والمتكلمون في وجود المكان أولا، ثم في ماهيته ثانياً.

(١) في «ن» : فابتدأ فيها .

(٢) في «ن» : ولا يتبدل .

أما الاول : فقد نفاه قوم غير محققين، وهو خطأ ، فان بديهة العقل تشهد بأن الجسم ينتقل من مكان الى آخر ومن جهةالى أخرى، والانتقال من العدمي الى العدمي [١] محال. وأيضاً فانا نحكم قطعاً بالنقلة مع بقاء الجسم بأعراضه ولوازمه، فلابد من شيء ينتقل عنه واليه، وليس هو الجسم بالضرورة، ولاجزء الجسم، لان الجزء ينتقل بانتقال الكل فيكون خارجاً عنه، فيكون موجوداً وهو المطلوب .

وأما الثاني : فقال المتكلمون : هو الفراغ المتوهم الذي تشغله الاجسام بالحصول فيه. وقال أفلاطون: هو البعد المفطور. وقريب منه تفسير المتكلمين، لكن البعد عند أفلاطون موجود مجردينفذفيه الجسم، وعند المتكلمين مفروض.

وقال أرسطوواتباعه: انه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى . ويرد على هذا محدد الجهات، فانه ليس له هناك مكان على هذا التفسير، مع أنه جسم، وكل جسم لابد له من المكان .

واختار المحقق الطوسي وأبوالبركات مذهب أفلاطون وحققه المصنف ، والذي يدل على ذلك أن المعقول من المكان ليس الا البعد، فانا اذا فرضنا أن الكون خالياً من الماء، تصورنا الابعاد التي يحيط بها جرم الكوز ، بحيث اذا مليء شغلها بجملتها، بحيث [٢] أن الابعادتوصف بالملاءة والفراغ الموصوف بهما هو المكان ، فيكون المكان هو الابعاد ، وأيضاً فان الأمارات الشهيرة فـي المكان، من كرنه منتقلا عنه واليه، وكونه مساوياً للمتمكن ومناسباً له في أقطاره الثلاثة ، وكونه يتعاقب عليه وغير ذلك ، انما يقال للبعد فيكون هـو المكان ،

---

(١) فى «ن» : من العدم الى العدم .

(٢) فى «ن» : ثم

حتى أن بعض القائلين بذلك حكم بأن هذا حكم فطري مركوز [مبدأ الفطرة للانسان] .

ويرد على المصنف بأنه يذهب الى ثبوت الخلاء، واختياره لتعريف المكان بقوله «البعد المفطور» يستلزم القول بالملاء، فانه لايتصور [الفطر] الا بموجود محقق [١].

الثالثة : في أقسام الكون: اعلم أنه جنس تحته أنواع أربعة على المشهور بين المتكلمين :

أحدها : الحركة و تحرير الكلام في تعريفها أن نقول : اذ تحرك الجسم من حيز الى آخر ، فلاشك أن هناك أمور أربعة: الاول: الحصول في الحيز. الثاني : الانتقال اليه . الثالث : زواله عن محاذات جسم الى محاذات آخر . الرابع : محاذات جسم آخر .

فالمتكلّمون جعلوا اسم الحركة للاول ، وعرفوها بأنها الحصول الاول في المكان الثاني . [قالوا :] لان الجسم حال حصوله في المكان الاول غير متحرك، وليس بين الاول والثاني مكان، فاذن الحركة هي الحصول في المكان الثاني .

والحكماء جعلوا اسم الحركة للمعنى الثاني، وهو نفس الانتقال، وعرّفوها بأنها كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة . وبيانه : أن كل صفة غير ثابتة بالذات [٢]، مع امكان ثبوتها لها، فان تلك الذات يقال انها موصوفة بتلك الصفة بالقوة ، وحصول تلك الصفة كمال للذات .

وحينئذ نقول : الجسم اذا كان حاصلا في المكان الاول ، فان حصوله في

---

(١) في «ن» : لموجود متحقق .

(٢) في «ن» : للذات .

المكان الثاني ممكن وغير ثابت له ، فهو كمال له حينئذ بالقوة ، وحصوله فيه لايمكن الا بانتقاله عن المكان الاول وقطعه المسافة عنه ، وذلك الانتقال معدوم عنه ممكن له، فهو كمال للجسم أيضاً ، لكن الانتقال الذي هو الحركة أسبق الكمالين، فانه [به] يحصل في المكان الثاني، فالحركة اذن كمال الاول (١).

وبعض المتأخرين جعل الحركة للمعنى الثالث . وهو ضعيف،لان زواله عن المحاذات ليس مقصود بالذات للمتحرك، بل هو شيء يحصل بالعرض .

وثانيها : السكون وعرفه المتكلمون بأنه الحصول في حيز أكثر من زمان واحد . ان قلت: هذا انما يتم أن لوكان الزمان متجزياً وهو ممنوع . قلنا: هذا مبني على ثبوت الجزء وقد تقدم .

وأما الحكماء فقدجعلوه عدم الحركة لامطلقاً، فان العرض لايسمى ساكناً، والمجرد أيضاً لايقال له ساكناً، والمحدد لايقال له ساكن، بل عما من شأنه أن تتحرك، فالتقابل بينه وبين الحركةعلى الاول تقابل التضاد، وعلى الثاني العدم والملكة .

وثالثها: الاجتماع وهو حصول الجوهرين في حيزين لايمكن أن يتخللهما ثالث .

ورابعها : الافتراق وهو حصول الجوهرين في حيزين ، بحيث يمكن أن يتخللهما ثالث .

سؤال: ان من شرط الانواع الداخلة تحت جنس واحدأن تكون متباينة، بحيث لايجتمع بعضها مع بعض، كالانسان والفرس الداخلين تحت الحيوان، والانواع هنا للكون ليست كذلك، اذ قد تجتمع بعضهامع بعض، فان الاجتماع يصدق مع الحركة ومع السكون وكذا الافتراق .

---

(١) في «ن» : أول .

جواب : ماذكرته انما يتأتي في الانواع الحقيقية ، والانواع هاهنا اضافية فجاز اجتماع بعضها مع بعض ، كالجسم النامي والحيوان الداخلين تحت الجسم .

المسألة الرابعة : في أحكام هذه الانواع :

الاول : انها أمور وجودية ، أي ليس العدم مفهومها ولاجزء مفهومها ، وهوظاهرمن تعريفاتها المذكورة ، فان الحصول [من] المشترك بينها ثبوتي وكذا الفصول المميزة ، وهذا ماوعدنا به من بيان كون السكون وجودياً .

الثاني : ان هذه منها ماهومتماثل ،كحركتين الى فوق أو تحت ، أو سكونين في التحت ، أو في جهة من الجهات ، وكذا الاجتماع والافتراق ، ومنها ماهومتضاد ،كحركتين احداهما الى فوق والاخرى الى تحت .

الثالث : انها تدرك بالبصر، وقد اختلف المتكلمون فيها هنا ، فمن قال ان الحصول معلل بمعنى قال انها غيرمرئية ، ومن قال انه نفس الحصول قال انها مرئيـة .

وأمـا الحكماء فقالـوا : انها مرئيـة بواسطة رؤيـة الالوان والاضواء لا بالذات . واختاره المصنف . أما اللون فانه لولم يكن محلها ملوناً[1] لماأدرك كالهواء . وأما الضوء فانـه لوكان هناك جسماً في الظلمة [وهو] يتحرك لـم نشاهده وهوظاهر.

[تعريف اللون]

قال : الثاني ــ اللون : وهـوجنس للسواد والبياض ، وأثبت آخرون[2]

---

(١) في «ن» : في الملون .

(٢) في المطبوع من المتن : الاخرون .

الحمرة والخضرة والصفرة بسائط ، ونفى قوم البياض ، وهوخطأ، فانانشاهده لا باعتبار ممازجة الهواء للاجسام[١] الشفافة ،كما في بياض البيض المسلوق.

أقول: من الاعراض المشتركة اللون ، وهومن المدركات بحس البصر فلايفتقر الى تعريف . وقد ذهب قوم من الاوائل غيرمحققين الى أن الالوان لاحقيقة لها في الخارج ، بل البياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسامالشفافة والسواد يتخيل من اكتناز[٢] أجزاء الجسم وعدم غور[٣] الضوء فيه . وأطبق المحققون على بطلان قولهم فانه مكابرة في الضروريات . وأثبت قوم السواد خاصة دون البياض .

والمحققون من الاوائل أثبتوا السواد والبياض أصلين بسيطين ، والبواقي من الالوان المركبة منهما بحسب الزيادة والنقصان . وقال آخرون : اناصول الالوان ـ أي بسائطها ـ خمسة : السواد والبياض والحمرة والصفرةوالخضرة والبواقي مركبة منها . وبه قال أبوهاشم . ونفى قوم الصفرة من البين وقال : انها مركبة من الحمرة والبياض .

وقالالمصنف ـ رحمه الله ـ فيالمناهج : ان بساطة هذه الالوانوتركيبها مما لايمكن الاطلاع عليه ، فاذن الاولىالوقف . أما الذين نفوا البياضفبينوا كيفية تخيله، بأن الهواء تحملالضوء الىأجزاء شفافة صغار فيقععلىسطوحها ويتعاكس [من] بعضها الى بعض فيتخيل البياض وليس به ، ومثلوه في الزجاج المسحوق فانه قبل سحقه ليس بأبيض فاذا سحق[٤] أبيض ، وكذا زبد البحر والبلور .

---

(١) فى المطبوع من المتن : للاجزاء .

(٢) اكتنز : امتلا ــ اجتمع .

(٣) أى تعمق النظر. يقال : عرفت غور المسألة ، أى حقيقتها .

(٤) في «ن» : انسحق .

وهذا خطأ فانا نحس بالبياض لاباعتبار مخالطة الهواء للاجسام الشفافة ، فان بياض البيض قبل سلقه شفاف ويخالطه الهواء ، مع أنه لايحس فيه ببياض ثم بعد سلقه يخرج الهواء منه ويكشف ويرى له بياض .

ان قلت : لم لايجوز أن يكون حال سلقه مختلط به أجزاء هوائه يتخلل من الرطوبات ويخالطه فيحدث البياض .

قلت : لو كان كما زعمت لكان بعد السلق أخف ، لتحلل أجزائه منه ، والامر بالعكس فانه بعد سلقه يثقل .

[تعريف الضوء والظلمة]

قال: والضوء كيفية يكون الجسم به مستنيراً[1]: امامن ذاته كمافي الشمس أو من غيره كما في المستضيء بنور غيره .

والضوء شرط لكون اللون مرئياً لا لوجوده ،كما ذهب اليه بعضهم .

والظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً .

أقول : ذهب قوم الى أن الضوء جسم ينفصل عن الاجسام ويتحرك ، كالضوء المتحدرعن الكواكب . وهوخطأ ، فانه لوكان جسماً لكان امامحسوساً أو غيرمحسوس ، والثاني باطل ، لان الضوء محسوس قطعاً ، وكذا الاول أيضاً باطل ، لانه كان يجب أن يستر ماتحته ، فيكون الاكثرضوءاً أكثرخفاءاً ، والامرعكس ذلك . بل الحق أنه عرض ، وهومحسوس بحس البصر،فلايفتقر الى تعريف .

وقد يقال فيه لاعلى أنه تعريف بل شرحاً لاسمه : انه كيفية يكون الجسم بها ظاهراً ، فان كان هذا الظهور للشيء من ذاته كالشمس والنار سمي «ضوءاً»

---

(١) في «ن» : مستتراً .

وان كان مستفاداً مـن الغير كالجدار المستنير بضوء الشمس سمى « نـوراً » ، والترقرق الذي للشيء من ذاته يسمى « شعاعاً » والترقرق الذي على الشيء من غيره يسمى « بريقاً » كالمرأة .

وهل الضوء شرط لوجود اللون أو لرؤيته ؟ المحققون على الثاني، وأبو علي [ابن سينا] ذهب الى الاول ، واحتج عليـه : بأنا لانحس بالالـوان في الظلمة ، فعدم الاحساس بها اما لعدمها وهو المطلوب ، أو لمفارقة الظلمة عن الاحساس وهو باطل لوجهين :

الاول : ان الظلمة عدم ولاشيء من العدم بمانع .

الثاني : لو كانت الظلمة مانعة من الابصار ، لمنعت من هو بعيد عن النار عن مشاهدة القريب منها ليلا ، وليس كذلك .

والجواب أن يقال : لم لايجوز أن يكون الضوء شرط ابصار الالوان؟فلا ترى عند عدم الضوء لسبب فقدان الشرط ، لالسبب المعاوقه[1] ، والبعيد عن النار الجالس في الظلمة انما رأى القريب منها لوجود شرط الرؤية ، وهـو وقوع الضوء عليه ثم ينعكس[2] عليه ، فانه لوكان توسط الضوء شرطاً لوجود اللون لرأي الجالس عند النار الجالس في الظلمة لتوسط الضوء ، وفي هـذا العكس نظر .

وأما الظلمة : فقال جماعة من الاشاعرة : أنها صفة وجوديـة . وهو خطأ والا لمارأى الجالس في الظلمة الجالس في الضوء ، لحصول الظلمة بينهما .

والحق أنهـا عدم الضوء لامطلقاً ، بـل عما من شأنـه أن يكون مضيئاً ، فالمجرد ليس بمظلم ، اذ ليس من شأنـه الاضاءة ، فالتقابل بينها وبين الضوء

---

(١) في«ن»: المعاوق .

(٢) في «ن» : انعكس .

على الاول تقابل الضدين ، وعلى الثاني تقابل العدم والملكة فانها عدم وجود الضوء .

[تعريف الطعم وأنواعه]

قال : الثالث ـ الطعوم : وهي تسعة : لأن الحـار ان فعـل في الكثيف حدثت المرارة[1] ، وان فعل في اللطيف حدثت الحرافة، وان فعل في المعتدل حدثت الملوحة .

والبارد ان فعـل في الكثيف حدثت العفوصة[2] ، وان فعـل في اللطيف حدثت الحموضة ، وان فعل في المعتدل حدثت القبض .

والمعتدل ان فعـل في اللطيف حدثت الدسومـة ، وان فعـل في الكثيف حدثت الحلاوة ، وان فعل في المعتدل حدثت التفاهة .

وقد يجتمع طعمان في جسم واحد كالحرافة والقبض في الباذنجان .

أقول : الطعم كيفية مزاجية ، فلابد له من جسم يقبله . والجسم اما لطيف أو كثيف أو معتدل بينهما ، والفاعـل فيه اما الحرارة أو البـرودة أو الكيفيـة المتوسطة بينهما ، ويحصل من ضرب ثلاثة في مثلها تسعة أنواع .

فالحرارة ثلاثة ، وهو الحرافـة ان فعلت في اللطيف ، والمرارة ان فعلت في الكثيف ، والملوحة ان فعلت في المعتدل .

وللبرودة ثلاثة أخرى ، وهو الحموضة ان فعلت في اللطيف، والعفوصة ان فعلت في الكثيف ، والقبض ان فعلت في المعتدل .

---

(١) في المطبوع من المتن : الحرارة .

(٢) في المطبوع من المتن : العفونة . العفوصة : المرارة والقبض اللـذان يعسر معهما الابتلاع .

وللمتوسط بينهما ثلاثـة أخرى ، وهو الدسومـة ان فعلت في اللطيف ، والحلاوة ان فعلت في الكثيف ، والتفاهة ان فعلت في المعتدل .

والنفة يقال بالاشتراك على معنيين متغايرين: أحدهما مالاطعم له، وثانيهما ماله طعم في الحقيقة لكن لايحس بطعمه ، لانه لشدة كثافته لاينحل من مخالطة اللسان[١] ، فلايحس بطعمه كالنحاس ، فانه لاينحـل منه شيء بسهولة بحيث يدركه اللسان ، بـل اذا احتيل في أجزائه بتحليلها وتلطيفها أحس منه بطعم . وهذا الثاني هو المعدود في الطعوم لا الاول ، فانه عدم ، والطعم موجود .

وانحصار الطعوم في هذه التسعة غير يقيني ، فانه لابرهان يدل عليه ، فان كثيراً مـن الطعوم لاتدخل تحت هذه التسعة[٢] ، مع أن النقض موجـود فيما ذكروه في بيان الفعل والقبول ، فان الكافور مر مع أنه بارد ، والعسل حلو مع أنه حار ، والزيت دسم مع أنه حار ، الى غير ذلك من النقوض .

ثم القائلون[٣] بانحصارهـا في التسعة ذهب بعضهم الى أن خمسة منهـا بسائط ، وهي الحلاوة والحموضة والمرارة والملوحـة والحرافة ، والبواقي مركبة منها . وفيه نظر .

ثم ان الجسم بالنسبة الى الطعم اما أن لايكون موصوفاً بشيء منه كالهواء، أويوصـف بواحد لاغير ككثير من الاجسام، أوبطعمين كالمرارة والقبض فى الحضض، ويسمى بشاعـة ، والحضض ـ بضم الضاد الاولى ـ وهو نوع من الاشنان، وكذا المرارة والملوحة فى السبخة وتسمى زعوقـة، أوبثلاثة طعوم كالحرافة والمرارة والقبض فى الباذنجان اذا كانت شجرته عتيقة .

---

(١) فى «ن» : لايتخلل منه شيء يخالطه اللسان .

(٢) فى «ن» : القسمة .

(٣) فى «ن» : القائلين .

[تعريف الرائحة وأنواعها]

قال: الرابع ـ الروائح: وليس لانواعها أسماء بأزائها، بل اما من جهة الموافقة أو المخالفة، كماتقول «رائحة طيبة أو نتنة »[1] أومن جهة المحل كرائحة المسك .

وهي كيفيات تدرك بالشم: اما بتحلل شيء من أجزاء ذي الرائحة ووصوله الى الخيشوم، أو بانفعال الهواء المتوسط بين ذي الرائحة والخيشوم بكيفية ذي الرائحة .

أقول: من الاعراض العامة الروائح، وهي كيفيات تدرك بالشم، وسيأتي تحقيق ماهيته فيما بعد . والرائحة جنس لانواع كثيرة ، لكن ليس لتلك الانواع أسماء بأزائها ، فانه لايجب أن يوضع لكل معنى لفظ ، والاّ لزم عدم تناهي الالفاظ، اذ المعاني غيرمتناهية وتحقيقه في الاصول، بل لماتشتد الحاجة اليه. وهنا يحصل فهمها من وجوه :

الاول: باعتبار ملائمتها للمزاج ومخالفتها له، فيقال للملائم: رائحة طيبة، ولغيره رائحة خبيثة أو منتنة، والملائمة والمخالفة أمر أضافي تختلف بحسب اختلاف المنسوب اليه ، بحيث يكون الشيء طيباً بالنسبة الى شخص دون آخر .

الثاني: من جهة طعوم تضاف اليها ، فان بعض الروائح قديحصل له طعم حلو فيقال: رائحة حلوة، وطعم حامض فيقال: رائحة حامضة .

الثالث: من جهة اضافتها الى محلها، كمايقال : رائحة المسك ورائحة الكافور، وحينئذ لايكون ثمة حاجة الى الوضع .

---

(١) في المطبوع من المتن: منتنة .

واختلف في كيفية وصول هذه الروائح الى القوة الشامـة، فقال بعضهم : يتحلل شيء من أجزاء ذي الرائحة، ثم يخالط الهواء المنتقل الى القوة الشامة كمافي التبخير .

وفيه نظر: اذ لوكان بالتحلل لزم من ذلك عدم الجسم عند تواتر ادراكـه لانتقال أجزائه المخالطـة للهواء .

وقيـل: بانفعال الهواء المتوسط بين ذي الرائحة والخيشوم بكيفيـة ذي الرائحة، كمافي المسك وغيره، فان الهواء المحيط به يتكيف برائحته، للطف الهواء وسرعة انفعاله عن الملاقي له، ثم يتكيف بـه هواء آخر، لمجاورته[1] له وهكذا، وكذا الكلام في التبخير. لكن تحلل الاجزاء سبب في هذا التكيف لأن الاجزاء يتحلل وينتقل، للزوم ماذكرنـاه من الفساد .

[تعريف الحرارة والبرودة]

قال: الخامس ـ الحرارة والبرودة : وهما كيفيتان ملموستان متضادتـان : فالحرارة كيفيـة تقتضي جمع المتجانسان وتفريق المختلفـات ، وهي جنس لانواع كثيرة، كحرارة النار ، وحرارة الشمس، وحرارة الغريزيـة، وحرارة الادوية، والحادثة عن الحمى .

ومن جعل البرودة عدم الحرارة عمامن شأنه أن يكون حاراً فقد أخطأ، فانا نحس من الجسم البارد بكيفية زائدة على عدم الحرارة.

أقول : همامن أظهر المحسوسات و أبينها ، فلايفتقران الى تعريف لمـا عرفت، اذ الحاصل بالحس أظهر من الحاصل بالتعريف .

---

(١) في «ن»: بمجاورته .

قوله «ملموستان» احترازٌ[١] به عن غير الملموس، كالمبصرات والمسموعات.

قوله «متضادتان» تحترز به عن الحرارتين، فانهما لاتتضادان ، وانما كانت الحرارة و البرودة متضادتيـن ، لانطباق تعريف التضاد عليهما كمـا سيأتي . أما المشهوري فظاهر ، اذ لايجتمعان في محل واحد . وأمـا الحقيقي فانّـهما كذلك مع غاية البعد بينهما ، وهذا مذهب المحققين .

وبعضهم جعل التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة ، وهو رأي من جعـل البرودة عدم الحرارة ، كما يجيء بيان غلطه .

و لكلٍّ واحد منهما حكم لاحق بها : أمّا الحرارة : فمن حكمها جمـع المتشاكلات وتفريق المختلفات ، وذلك لان من شأنها احداث الخفة والميل الصاعد للالطف فالالطف ، فاذا وردت الحرارة على الجسم المركب الذي هو غير شديد الالتحام ، كبدن الحيوان مثلا ، فانها تحلل أجزاءها وتصعدهـا الالطف فالالطف، بحيث يتصل كل جزءٍ بمايشابهه، فقد حصل تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بما قلنا من الاتصال .

وأما اذاكان شديد الالتحام، فاما أن يكون لطيفه وكثيفه قريبتين من الاعتدال لما بينهما من التجاذب والتلازم ، كما في الذهب ، فيفيد سيلاناً ودوراناً . أو يكون أحدهما أغلب ، فان كان الكثيف أغلب لافي الغاية أثرت تليينا ، كمـا في الحديد . وان كان اللطيف أغلب أثرت تصعيداً بالكلية اذا كانت قوية .

وأما البرودة : فحكمها بخلاف ذلك .

ثم الحرارة جنس لانواع كثيرة: منها الحرارة المحسوسة من النار ، ومنها الحرارة الغريزية التي هي شرط في الحياة ومناسبة لها ، واختلف فيهـا فقيل :

---

(١) في «ن» : تحترز .

هي الحرارة المحسوسة، وهي الجزء الناري في بدن الحيوان، اذا بلغ طبخه[١] الى الاعتدال. وقيل: [بل] هي غيرها، لان المحسوسة مضادة للحياة، ، وهو [٢] شرط فيها مناسب لها .

ومنها الحرارة المنبعثة عن الكواكب ، كالحرارة الشمسية .

ومنها الحرارة التي تكون في ظهور كيفيتهامن محلها موقوفاً على ملاقاة بدن الحيوان ، كحرارة الادوية .

ومنها الحرارة الحادثة عن الحمى .

قوله «ومن جعل» الخ أي بعضهم جعل البرودة عدم الحرارة، وهو غلط، فان البرودة محسوسة ، ولاشيء من العدم بمحسوس، ينتج من الشكل الثاني: لاشيء من البرودة بعدم . أما الصغرى فلانا نحس بالبارد بكيفية زائدة على عدم الحرارة، كما في برودة الثلج وهو ظاهر . وأما الكبرى فلان الحس انما يدرك مايلاقيه أويقابله ، ولاملاقاة ولامقابلة بين الموجود والعدم [٣].

[تعريف الرطوبة واليبوسة]

قال: السادس ــ الرطوبة واليبوسة : وهما كيفيتان محسوستان متضادتان: فالرطوبة تقتضي سهولة قبول الاشكال لموضوعها، واليبوسة كيفية تقتضي عسر قبول الاشكال لموضوعها ، وقد يفسر الرطوبة بالبلة .

أقول : هاتان الكيفيتان أيضاً من المحسوسات بحس اللمس [٤] ، وأمّا

---

(١) في «ن» : طبعه .

(٢) في «ن» : وهذه .

(٣) في «ن» : والمعدوم .

(٤) المراد باللمس هو ادراك الكيفيات الاربع وتوابعها، وهي الحرارة والبرودة ←

تضادهما فظاهر . وبعض الأوائل فسر الرطوبة بعدم الممانعة ، فعلى هذا بينهما عدم وملكة .

واختلف في تفسيرهما: فقال أبوعلي ابن سينا : الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال لموضوعها، كالماء الموضوع في الاناء المربع، فانه يصير الماء مربعاً أيضاً ، فاذا أدرناه الى اناء مثلث صار مثلثاً من غير صعوبة في ذلك . واليبوسة كيفية تقتضي عسر قبول الاشكال لموضوعها كالحجر ، فانا اذا أردنا جعله مثلثاً افتقر الى عسر في نحته وجعله على ذلك الشكل، وكذا اذا أردنا بعد ذلك شكلا آخر .

وفيه نظر : فانّا لانسلم أن عسر قبول الاشكال في الحجر لليبوسة ، ولم لايجوز أن يكون للصورة التركيبية، مع أنّا نقول : لوكان العسر في الحجر اليبوسة لوجد أين وجدت وليس كذلك، فان من الاجسام البسيطة مايقبل الاشكال بسهولة مع كونه يابساً كالنار .

وفسر بعضهم الرطوبة بما يقتضي سهولة الالتصاق وسهولة الانفصال، فعلى هذا يكون العسل رطباً، فيكون أرطب من الماء. وهو خلاف ماأجمع عليه المحققون، أجاب بعضهم بأن العسل وان كان سهل الالتصاق ، لكنه عسر الانفصال .

وقيل: الرطوبة هي البلة التي تنتشر على سطح المحل ، فعلى هذا الهواء غير رطب .

والتحقيق أن هاتين الكيفيتين من الامور المحسوسة ، وقد عرفت أنّها لاتفتقر الى تعريف، فهؤلاء ان قصدوا التعريف فهو خطأ، ويرد عليهم ماذكرناه من النقض، والا فهو ذكر لبعض خواصهما وأحكامهما، فلايكون عاماً مطرداً.

←والرطوبة واليبوسة، وتوابعها الخشونة والملاثة والصلابة واللطيف «منه» كذا بخطه الشريف على هامش نسخة الاصل .

[تعريف الصوت والحرف]

قال: السابع- الصوت: وهو كيفية مسموعة تحصل من تموج الهوائين - قارع ومقروع - الى أن يصل الى سطح الصماخ ، وهو غيرباق بالضرورة.

والحرف هيئة عارضة للصوت ، يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزاً في المسموع .

أقول : من الاعراض المحسوسة بحس السمع الصوت ، وحيث انه محسوس لايفتقر الى تعريف .

وذهب النظام الى أنه جوهر ينقطع بالحركة. وهو خطأ ، فان الجوهر يدرك باللمس، ولاشيء من الصوت مدرك باللمس، فلاشيء من الجوهر بصوت وينعكس الى لاشيء من الصوت بجوهر .

وذهب بعضهم الى أنه عبارة عن التموج الحاصل فى الهواء من القلع والقرع. وبعضهم قالوا:[1] انه نفس القرع والقلع. وكلاهما فاسد، لان التموج والقلع والقرع يدرع بالبصر ، ولاشيء من الصوت بمدرك بالبصر، فلاشيء من ذلك بصوت، وسبب غلطهم أخذ سبب الشيء مكان ذلك الشيء .

والتحقيق أنه عرض مسموع بحدث من التموج الحاصل فى الهواء الذي سببه القلع أوالقرع. والقرع هو امساس عنيف، والقلع تفريق عنيف. وبيانه أنه اذا حصل بين الجسمين المتقاربين[2] مقارعة انقلب[3] من بينهما هواء ، فيصدم ذلك الهواء هواء آخر، [وهكذا] حتى يصل ذلك التموج الى سطح

---

(١) فى «ن»: قال .

(٢) فى «ن»: المتفارقين .

(٣) فى «ن»: انفلت .

الصماخ[1]، ويدركـه الحس السامع[2]، ومثال التموج فى المشاهدة التموج الذي يحصل فـى الماء اذا وقـع فى الماء حجراً وشيء له مقاومـة ، فالسبب القريب هو التموج ، والبعيد هو القرع أوالقلـع ، وكذلك الصدى فانـه اذا وصل التموج الى جسم صلب أو أملـس ، رد ذلك الهواء الى خلف[3] على شكله الذي كان عليه أولا فتدركه السامعة .

واعلـم أن الصوت هل هو موجود فى الخارج قبل وصولـه الى القوة السامعة أم هو موجود فى القوة السامعة عند وصول التموج اليها؟ الحق الاول وذهب قوم الى الثاني وهو خطأ، لانه لو كان كما ذكروا لما أدركنا جهتـه ، لكن تدرك جهته قطعاً. بيان الملازمـة: أنه اذا كان ادراكـه ووجوده انما هو بملاقـاة الحاسة أويكون للحاسة تعلق بادراك جهته كمافي اللمس، فانه لماكان مدركاً حال الملاقاة لم يكن يحصل لنا شعور .

ان قلت: انما أدركنا الجهة فى الصوت، لان القرع الذي هو سببه حصل فى تلك الجهة المقابلة للحاسة .

قلنا: هذا باطل، فانا لو سددنا الاذن اليسرى مثلا التي هي مقابلة للقرع ، لادركنا جهة الصوت بالاذن اليمنى وهو قائم بالهواء، لانه لولم يكن موجوداً فى الهواء لما مال بهبـوب الرياح ، كالمؤذن على المنارة فانـه يسمع صوته من جهة دون اخرى، لامالة الريح له الى تلك الجهة التي سمع منها .

اذا عرفت هذا فاعلم أنه غيرباق بالضرورة، بل يبقى زمان واحد وعدمه ، لعدم علته لا لذاته، والا لكان ممتنعاً .

---

(١) الصماخ ثقب الاذن .

(٢) فى «ن»: ويدركه به القوة السامعة .

(٣) في «ن»: خلفه .

قوله « والحرف » الخ : اختلف المتكلمون والحكماء في الحرف : فالمتكلمون لما منعوا من قيام العرض بالعرض ، منعوا من كون الحرف هيئة عارضة للصوت ، بل جعلوه من جنس الصوت وقسماً منه .

والحكماء لماجوزوا قيام العرض بعرض آخر - وهو الحق - عرفوه بأنه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله تميّزاً في المسموع . فالهيئة شاملة له ولغيره، وقولنا «عارضة للصوت» يخرج به هيئة عارضة لغيره من الاعراض، كالسرعة العارضة للحركة، وكالهيئات العارضة للاجسام .

وقولنا «يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزاً في المسموع» يخرج به ما يحصل به التميز من الهيئات العارضة للصوت، لكنه لافي المسموع ، بل اما في الطبع، ككون الصوت[١] طيباً والآخر غير طيب ، أو في الكم ككون أحد الصوتين طويلا والاخر قصيراً، فان ذلك يفيد التمّيز لكن في الطبع أو المقدار .

وبيان كون الحرف هيئة : أن الهواء الداخل الى القلب لترويح القلب قبل وصوله الى القلب يدخل الى الرية ليعتدل فيها، بحيث يكون قريباً من مزاج القلب، ثم يدخل الى القلب بعد ذلك، فيسخن بحرارة القلب، فيصير كلا على القلب ، فينفضه ليدخل عليه غيره ، فيدخل الى الرية كماكان أولا .

ثم ان الرية تدفعه أيضاً لحصول غيره، فيخرج فيحصل بينه وبين الحنجرة مقارعة ومقاومة لصلابة الحنجرة، فيحدث الصوت، ثم انه يصل الى المخارج المعهودة، فيعرض له انقطاع عند كل واحد منها، فيحصل له هيئة حينئذ وتلك الهيئة هي الحرف .

---

(١) في «ن»: ككونه صوتاً .

ثم الحرف: امامصّوت وهو حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ماقبلها من الحركات المجانسة لها،كالفتحة للالف والضمة للواو والكسرة للياء [كهاء] وهو وهي، وهذه الثلاثة لايمكن الابتداء بها في تلك الحالة، لانها حينئذ ساكنة، ولايمكن الابتداء بالساكن .

واما صامت وهو ماعداها من باقي حروف التهجي،كالتاء والجيم والدال والراء، وهذه يمكن الابتداء بها .

[تعريف الاعتماد وأنواعه]

قال: الثامن ـ الاعتماد: وهو كيفية تقتضي حصول الجسم في جهة من الجهات. وهو: اما لازم كالثقل والخفة وامامجتلب. وأنواعه ستة بحسب تعدد الجهات، وهو غير باق .

أقول: هذا القسم أعنى الاعتماد يسميه الحكيم «ميلا» وثبوته في الحس ظاهر، فانا نحس في الزق المنفوخ تحت الماء مدافعة الى الفوق، وفي الحجر الواقف في الهواء مدافعة الى التحت، وهو غير الحركة، لانها تعدم والمدافعة باقية. وهو غير الطبيعة أيضاً، فانها تكون موجودة في غير وقت المدافعة .

وعرفه المصنف: بأنه كيفية تقتضي حصول الجسم في جهة من الجهات: امّا بالطبع كالزق المدافع الى الفوق، والحجر المدافع الى تحت . وامّا بالقسر كالحجر المرمى الى جهة الفوق على خلاف طبعه. واما بالارادة كالحركة الحيوانية .

وينقسم الى لازم وهو ماكان طبيعياً، كالثقل والخفة الذين في الحجر والزق الى التحت والفوق . والى مجتلب وهو ماكان قسرياً أو ارادياً الى الجهات الاربع .

قوله «وأنواعه» أي أنواع الاعتماد ستة: وذلك بحسب تعدد الجهات فانها ستة: فان الجسم له أبعاد ثلاثة: طول وعرض وعمق، ولكل واحد منها طرفان واثنان في ثلاثة ستة: وهو فوق وتحت ويمين وشمال وخلف وقدام. فالطبيعي منها هو الفوق والتحت ، والباقي غيرطبيعي. فالاعتماد أيضاً ينقسم الى ستة أقسام كماقلنا، ميل[١] فوقي وتحتي وغيرذلك .

وهو غيرباق، لان الجسم اذا حصل في حيز سكن ، ولوكان فيه ميل لم يسكن .

ان قلت: نمنع ذلك في الاعتماد اللازم، أي الطبيعي، فان السكون فيه يجوز أن يكون لعارض لالعدم الميل، أمافي المجتلب فصحيح، فانه لايجب حصول الجسم في جهة من الاربع ولا انتقاله عنها، فيكون الضمير حينئذ في قول المصنف عائد الى المجتلب .

قلت: الجسم اذا حصل[٢] الى حيزه الطبيعي، لايجوز أن يكون له عنه ميل، والا لكان المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع وهو محال، أوميلا اليه، والا لكان تحصيلا للحاصل .

وفي هذا نظر: فان فقدان الميل والحال[٣] هذه ـ أعني كونه في حيّزه الطبيعي ـ لايدل على عدمه، اذ هو لازم لطبيعته، ولذلك لوأخرجناه منه لعاد اليه، فيكون باقياً، لكن في جعل الضمير في كلام المصنف وهو غيرباق عائد الى المجتلب تعسف .

(١) في «ص»: مثل .

(٢) في «ن»: وصل .

(٣) في «ن»: والحالة .

[تعريف التأليف]

قال : التاسع ـ التأليف : وهو عرض يختص بالمحلين لا أزيد، يقتضي صعوبة تفكيك الاجزاء ، وأكثر العقلاء أحالوا وجود عرض واحد في محلين .

أقول: التأليف عرض يقتضي صعوبة تفكيك الاجزاء أوسهولتها .

وأثبته أبوهاشم وشيخنا أبوجعفر الطوسي ـ رحمه الله ـ لان بعض الاجسام يصعب تفكيكه كالحديد مثلا، وبعضها يسهل تفكيكه كالماء والدهن ، فلولا اتصاف مايصعب تفكيكه بعرض يقتضي الصعوبة لم يكن أولى بها من ضدها، ولاأولى بها من غيره من الاجسام .

وقال : انه يقوم بمحلين لاغير ، لانه اما أن يكون قائماً بجزء واحد أو بجزئين أوبأكثر،لاجائز أن يقوم بجزء واحد، اذ الجزء الواحد لاتأليف فيه ، ولاجائز أن يقوم بأكثر من جزئين، والا لجاز أن يقوم بالجبل العظيم تأليف واحد، لعدم أولوية عدد عن عدد، واذا كان كذلك لزم اذا أخذنا جزءاً واحداً من الجبل العظيم انفكاك الجبل كله ، لعدم التأليف بعدم بعض محله ، فيسهل تفريق الباقي، وهو معلوم البطلان، فبقي أن يكون قائماً بجزئين، وهو المطلوب .

والمحققون من المتكلمين أحالوا وجود عرض واحد في محلين، كما استحال[1] وجود جسم واحد في مكانين .

والحكماء جوزوا حلول عرض واحد في محل واحد منقسم، كالوحدة القائمة بالعشرة، والتربيع القائم بالاضلاع الاربعة المحيطة بالسطح، والحياة

---

(١) في «ن»: استحيل .

القائمة بالبنية المنقسمة الى الاعضاء. وفي التحقيق هو قيام عرض واحد بمحل واحد لكنه منقسم .

واعلم أن قول أبي‌هاشم ضعيف، لجواز استناد صعوبة التفكيك الى الله الفاعل المختار، أو الى أعراض قائمة بمحال متجاورة. وماذكره من الحجة ركيك، فان التأليف القائم بأحد الجزئين هو القائم بالاخر، فيلزم قيام‌العرض الواحد بمحلين، وهو باطل لماعرفت. وفيه نظر لجواز قيامه بمجموعهما، لا أن‌يقوم بكل منهما على حدة، فلايلزم ماذكرتم .

[تعريف الفناء]

قال: العاشر ـ الفناء: وأثبت بعضهم للجواهر ضداً وهو الفناء، اذا أوجده الله تعالى فنيت جميع الجواهر، وليس فى محل. وهو خطأ، فان وجودعرض لا في محل محال .

أقول: ذهب الجبائيان الى أن الجواهر تعدم[1]، فعدمها ليس لذاتها، والا لكانت ممتنعة فلاتوجد، ولا بالفاعل لان الفاعل شأنه التأثير لا عدمه، ولالعدم المؤثر فيها، لان الباقي مستغن عنده عن الفاعل مع بقائه، ولا لانتفاء شرطه ، لان الشرط ان‌كان جوهراً لزم الترجيح بلامرجح، اذ الجواهر متساوية في الجوهرية، وان‌كان عرضاً لزم الدور .

اذ العرض مشروط بوجود الجوهر، فلوكان شرطاً له دار، فبقي أن‌يكون لطريان الضد ، وذلك الضد عرض هو الفناء ، اذا أوجده الله تعالى عدمت الجواهر .

وهو غيرباق، والا لافتقر الى ضد آخر ويتسلسل، وليس فى محل ، اذ

(١) في «ن»: باقية .

الضد لايجامـع ضده .

ثم اختلفا فذهب أبوعلي الى أن الفناء يتعدد بتعدد الجواهر [كلها]وذهب أبوهاشم الى أن فناء واحد يكفي في عدم الجواهر كلها،وهذه المقدمات كلها ممنوعة .

أما أولا فلجواز استناد الاعدام الى الفاعل،كما استند الايجاد اليه .

وأما ثانياً فلاستحالة وجود عرض لا في محل .

وأما ثالثاً فلان عدمه في الان الثاني[1] ان كان لضد آخر تسلسل، وان كان لذاته كان ممتنعاً فيستحيل وجوده .

وأما رابعاً فلان عدم أحد الضدين بالاخر ليس أولى من العكس، لانهما متساويان في القوة ممانعان[2]، والا لماكانا ضدين .

[تعريف الحياة]

قال: الحادي عشر: ـ الحياة: وهـي عرض يحل [في] الجسم المركب على بينة مخصوصة، يصح على[3] تلك الذات باعتبارها صحة القدرة والعلم. والموت عدم الحياة عن محل اتصف بها .

أقول: عرف المصنف الحياة بأنها عرض يحل الجسم المركب على بنية مخصوصة. فالعرض جنس شامل لجميع[4] الاعراض .

وقوله «يحل الجسم» يخرج به عرض يحل الخط والسطح .

وقوله «المركب» يخرج به الجسم البسيط .

وقوله «على بنيةمخصوصة» يريد به أن تلك الاجزاء ينبغي أن يكون بينها

---

(١) فى «ن»: الثالث .

(٢) فى «ن»: متمانعان .

(٣) فى المطبوع من المتن: عن .

(٤) فى «ن»: بجميع .

فعل وانفعال، بحيث يحصل بينها مزاج .

وقولـه «يصح على تلك الذات باعتبارها صحة القدرة والعلم» ليس من تمام التعريف، بل حكم من أحكام الحياة [و] لازم لها. وهنا فوائد :

الاول: ذهب بعض الاوائل الى أن الحياة: هي عبارة عن اعتدال المزاج وبعضهم الى أنها قوة الحس والحركة .

وقال المحقق الطوسـي : ان هذا النقل غيرصحيح، بل اعتـدال المزاج شرط في الحياة، وشرط الشيء مغاير له، وقوة الحس والحركة معلولة للحياة وأثر من آثارها، فتكون متأخرة عنها، فلاتكون هي .

وعرفها ـ رحمه الله ـ في التجريد: بأنها صفة تقتضي الحس والحركة، مشروطة باعتدال المزاج[١] هذا في حياتنا نحن[٢]، أما في حياتـه تعالى فليس من هذا القسم، لاستحالةالمزاج عليه والحس والحركة أيضاً. والمراد باعتدال المزاج هو أن يكون لموضوع مامزاج لائـق بنوعه .

الثاني: استدل المتكلمـون على وجود الحياة وكونها زائـدة على صحة القدرة والعلم ، بأنه لولا اتصاف الذات بأمر [ممكن] يقتضـي هذه الصحة لم تكن الذات أولـى بها من الجمادات ، لتشـارك الاجسام في الجسميـة و التركيب .

الثالث : الحياة هـل هي مشروطة بالبنيـة أو لا ؟ فذهب المحققون مـن الحكماء والمعتزلة الى ذلك، لماعرفت من اشتراطها باعتدال المزاج، وذلك انما يتم بوجود الجسم المركب مـن العناصر الاربعة . وذهبت الاشاعرة الى أن ذلك غيرشرط ، وجوزوا قيام الحياة بالجوهر الفرد .

---

(١) شرح التجريد ص١٩٥ .

(٢) في «ن»: يحسن .

الرابع : ان الحياة تفتقر الى الروح وهوظاهر. وفسر الحكماء الروح : بأنها أجسام لطيفة متكونة من بخارية[١] الاخلاط ، سارية في عروق تنبعث عن القلب ، وتلك العروق هي المسماة بـ « الشرائيـن » . وفسر بعض المعتزلـة الروح : بأنها هواء رقيق تختص بضرب من البرودة يتردد في مجاري النفس.

واستدل أبوهاشم على افتقار هذه الحياة الى الروح ، بأن الممنوع من النفس يموت لفقد هذا الروح وشرط أكثر المعتزلة للحياة نوعاً من الرطوبة ولهذا اذاخرج الدم من الحيوان يموت وشرط بعض الحكماء نوع من الحرارة.

الخامس : المحققون على أن التقابـل بين الحياة والموت تقابـل العدم والملكة ، وفسروا الموت بأنـه عدم الحياة عن محل اتصف بها . وقيل : عما من شأنه أن يكون حياً ، فالنطفة ميتة على الثاني .

وذهب أبوعلي الجبائي وأبـو القاسم الكعبي[٢] الى أنهما ضدان ، وجعلا الموت صفة وجودية، واستدلا بقوله تعالى « الذي خلق الموت والحياة »[٣] والخلق يستدعي الايجاد . وهوضعيف فان الخلق لغة التقدير، وهو كما يكون للوجودي يكون للعدمي .

[تعريف القدرة ومسائلها]

قال : الثاني عشر ـ القدرة : وهي كيفية قائمة بالذات ، يصح باعتبارهـا على تلك الذات أن تفعل وأن لاتفعل . وهي مقدمة[٤] على الفعل ، لان الكافر مكلف بالايمان حال كفره ، فلولم يكن قادراً عليه حينئذ لزم تكليف ما لايطاق

(١) البخار أجزاء مائية يخالطها أجزاء هوائية « منه » .

(٢) أي البلخي .

(٣) سورة الملك : ٢ .

(٤) وفي المطبوع من المتن : متقدمة .

وهي متعلقة بالضدين والعجزعدم القدرة عما من شأنه أن يكون قادراً .

اقول : في هذا التقسيم مسائل :

الاولى : القدرة : هي الصفة التي باعتبارها يكون الحيوان‌ان شاءأن يفعل فعل ، واذا شاء أن يترك ترك ، تبعاً للداعي وعدمه . والدليل على ثبوتها : هو أن الاجسام متفقة في الجسمية ومختلفة في صدور الافعال عنها وعدم صدورها ولامائز الا هذه [الصفة] ولان حركة القادر متميزة عن حركة المرتعش ، وذلك [التميز] علة كون القادر متمكناً من‌الترك دون المرتعش ، والفرق بينها وبين الطبيعة المؤثرة ، هو أن القدرة لها شعوربأثرها دون‌الطبيعة. ثم ان القدرة ليست موجبة للفعل بذاتها ، للفرق الضروري بين فعل القادر والموجب ، من حيث مكنة الاول من الترك دون الثاني .

وهل‌مع انضمام القدرة الى‌الداعي يصير الفعل واجباً أم لا ؟ أبوالحسين البصري والمحققون على الاول ، قالوا : لاينافي الوجوب الاختيار ، لان المراد بالاختيار هوكون الفعل تابعاً للداعي ، ومتساوي الطرفين بالنسبة الى القدرة ، وهوهناكذلك .

وأكثر المعتزلة قالوا بالثاني . وقال محمود الخوارزمي : يكون الفعل أولى . وسيأتي تحقيقه انشاء الله .

الثانية : هل القدرة متقدمة على الفعل ، بمعنى أن الذات تكون متصفةبها قبل وقوع الفعل منها أم لا ؟ ذهب المعتزلة والحكماء والمحققون الى الاول، وهو الحق . وذهبت الاشاعرة الى الثاني .

لنا وجهان : الاول : انا نعلم بالضرورة انا قادرين على الجلوس حال القيام ، ودفعه مكابرة .

الثاني : لولم تكن القدرة متقدمة على الفعل ، لزم تكليف مالايطاق‌وهو محال‌كما يجيء . بيان الملازمة : ان الكافرمكلف حال‌كفره بالايمان ، وحال

كفره ليس هو زمان الفعل ، بل هومتقدم عليه ، فلولم يكن الكافر في تلك الحال قادراً على الايمان ، لكان تكليفه حال عجزه ، وهو تكليف مالايطاق .

واحتجت الاشاعرة : بأنها لو تقدمت على الفعل لكانت باقية والبقاءعرض فيلزمقيام العرض بالعرض وهومحال. والجواب منع المقدمتينوسيأتي تحقيقه.

الثالثة : هل هي متعلقة بالضدين أم لا ؟ قال[1] المعتزلة والحكماء والمحققون بالاول وهو الحق ، لانا نعلم ضرورة أن القادر على الفعل قادر على الترك ، وأيضاً الفرق بين القادر والموجب حاصل ، بأن الاول يصح منه الفعل والترك ، وهما ضدان دون الثاني ، فتكون القدرة متعلقة بهما لكن على سبيل البدل .

وقال[2] الاشاعرة بالثاني ، لعدم تقدمها على الفعل ، فتكون مقارنة له ،فلا تتعلق بغيره ، وقد عرفت مافيه .

الرابعة : اختلفوا في العجز ، فقالت الاشاعرة : صفة وجودية ، فتقابل القدرة تقابل الضدين . وقال المحققون منالحكماء والمعتزلة : هوعدم القدرة عما من شأنه أن يكون قادراً ، فلايسمى الجماد حينئذ عاجزاً وان لميكن قادراً اذ ليس من شأنه القدرة ، فيكون على هذا بينهما تقابل العدم والملكة .

[تعريف الاعتقاد]

قال : الثالث عشرـ الاعتقاد : فان كان جازماً مطابقاً ثابتاً فهو العلم، وان لم يكن ثابتاً فهو اعتقاد المقلد ، وان لم يكن مطابقاً فهو الجهل المركب .

اقول : الاعتقاد أمر وجداني ، فيكون غنياً عن التعريف ، وحيث هو تصديق فلابد فيه من الحكم بمتصور على متصور، فذلك الحكم انكان جازماً

(١ ـ ٢) في «ن» : وقالت .

مطابقاً ثابتاً فهوالعلم، وان كان جازماً مطابقاً غير ثابت فهوتقليد المحق ، وان كان جازماًغير مطابق فهوجهل مركب . وهنا فوائد :

الاول : ان المراد بالجازم هوماإذا عرض نقيضه على العقل حكم بامتناعه، وبالثابت هومايمتنع زواله لوجود علته ، وبالمطابق هو ماعليه الامرفي نفسه .

الثاني : أدرج بعض الحكماء الظن في الاعتقاد ، بأن قسمه[1] الىجازم وغيرجازم ، والثاني الظن وهو قريب ، وبعضهم قسم غير الجازم الى ما يتساوي فيه الامران أي الاحتمالان ، فذلك شك ، والى مايترجح أحدهما فيه على الاخر، فالراجح الظن والمرجوح وهم . وهؤلاء قد أدخلوا على الاعتقاد ما ليس منه ، وهو الشك والوهم ،كما أخرج أبو الهذيل العلم منه ، وهما فاسدان .

الثالث : العلم أمرمشترك بين أمرين أي معنيين : أحدهما المذكور أولا ، وثانيهما حصول صورة الشيء فيالعقل ، وهذا يدخل فيه الاول والظنوالتقليد والجهل .

الرابع : الجهل مشترك بين أمرين : أحدهما المذكور أولا ، والثاني[2] عدم العلم ، فالاول قسم من الاعتقادكما عرفته ، والثاني بينه وبينه[3] تقابل بالعدم والملكة ، وسميالاول مركباً لتركبه من عدم العلم واعتقاد العلم، فهو مركب منجهلين ، والثاني يسمى بسيطاً لعدم تركبه .

الخامس : الحق أنالسهوعدم ملكة العلم وكذا النسيان . وذهب أبوعلي الجبائي الىأن السهو معنى يضادالعلم ، فبينهما تقابل التضاد[4]حينئذ . وفرق

---

(١) أي الاعتقاد .

(٢) في «ن» : وثانيهما .

(٣) في «ن» : وبين الاعتقاد .

(٤) في «ن» : بالتضاد .

الحكماء بين السهو والنسيان فقالوا : السهو زوال الصورة عن المدركة وان كان موجوداً في الحافظة ، والنسيان زوالها عنهما معاً .

[أقسام العلم الضرورى]

قال : والعلم اما أن يكون ضرورياً أوكسبياً .

والضروريات ستة :

«الاوليات» ـ وهي القضايا التي في الجزم[1] بها تصور طرفيها ،كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء ، وأن الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية .

«والمحسوسات» ـ وهي القضايا [2] التييحكم بها العقل بمعاونة الحس الظاهر ، كالحكم بأن النار حارة والشمس مشرقة ،أوالبطن كالجوع والشبع .

«والمجربات» ـ وهي قضايايحكم بها العقل لتكرار المشاهدة ،كالحكم بأن شرب السقمونيا مسهل .

«والحدسيات» ـ وهي قضايا يحكم بها العقل لحدس قوي مـن النفس يزول معه الشك ، كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس ،لاجل اختلاف نوره بسبب تغاير أوضاعه .

«والمتواترات» ـ وهي قضايا يحكم بها العقل لكثرة ورود الاخبار بها ، بحيث تأمن النفس المـواطأة على [3] الكـذب ، كالحكم بوجود النبي صلى الله عليه وآله ووجود مكة .

وليس لليقين عدد مخصوص .

---

(١) وفى المطبوع من المتن : الحكم .

(٢) محذوف من المتن المطبوع .

(٣) فى المطبوع من المتن : «و» بدل«على»

والقضايا التي قياساتها معها ، وهي قضايا يحكم بها العقل لاجل وسط لاينفك الذهن عنه ، كالحكم بأن الاثنين نصف الاربعة ، لانه[1] عدد انقسمت الاربعة اليه والى مايساويه ، وكل عدد انقسمت الاربعة اليه والى مايساويه،فهو نصف ذلك العدد .

أقول : العلم ليس ضرورياً مطلقاً،لان بعضه كسبياًقطعاً ، كتصور النفس، والتصديق بوجود الواجب . وليس كسبياً مطلقاً ، لان بعضه ضرورياً قطعاً ، كتصورالحرارة والبرودة والتصديقبأن الواحد نصفالاثنين، فتعين أن يكون بعضه ضرورياً وبعضه كسبياً .

والمراد بالضروري في بابالتصورات هو مالا يتوقف علىنظروكسب ، وفي باب التصديقات هو مالا يفتقر بعد تصور الطرفين الى نظر وكسب ، والنظري فيهما مايفتقر الى نظر وكسب ،كتصور الملكووحدة الصانع .

والضروري ستة أقسام :

الاول : البديهيات : وهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها ، أعني المحكوم عليه والمحكوم به ،كقولنا : الكل أعظم من الجزء . فانا اذا تصورنا الكل ،وهوالمركب من عدةأمور ، والجزءوهوواحد من تلكالامور، حكمنا بأن الاول أعظم من الثاني . وكالحكم بأن المقادير المتساوية لمقدار واحد ، كالذراع مثلا متساوياً [2] فيأنفسها ، بأن يكونكل واحد منها ذراعاً .

الثاني : المحسوسات : وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس ، أما الحسالظاهر ، فكالحكم بان النار حارة باللمس لها، والحكم بانالشمس مضيئة بالرؤية لها بالبصر . وسمي هذا القسم «مشاهدات» وأما الحسالباطن،

---

(١) فى المطبوع من المتن : لانها .

(٢)فى «ن» : متساوية .

فكالحكم بأن لنا جوعاً وعطشاً وشبعاً ، ويسمى هذا القسم «وجدانيات» أي يجدها الشخص من نفسه .

الثالث: المجربات: وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة مشاهدات متكررة كالحكم بأن شرب السقمونيا مسهل، فانا لما رأينا الأسهال مترتب عليها مرة بعد أخرى حكمنا بذلك .

الرابع : الحدسيات[١]: وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة حدس قوي من النفس يزول معه الشك ، والحدس هو سرعة انتقال الذهن من المبادي الى المطالب، كالحكم بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس، لاختلاف نوره بسبب تغاير أوضاعه الى الشمس قرباً وبعداً .

الخامس: المتواترات: وهي قضايا يحكم بها العقل لكثرة ورود الاخبار [بها] عن قوم تأمن النفس من مواطأتهم على الكذب ، كالحكم بوجود النبي صلى الله عليه وآله و[وجود] مكة وشجاعة علي عليه السلام وسخاء حاتم .

وهل لليقين فيها عدد مخصوص أم لا ؟ ذهب قوم الى الاول ، فمنهم من قال اثنى عشر نظراً الى عدد النقباء . ومنهم من قال عشرون نظراً الى قوله تعالى « ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا»[٢] ومنهم من قال أربعون نظراً الى قوله تعالى «لقد رضي الله عن المؤمنين»[٣] وكانوا أربعين[٤] ، ومنهم من قال سبعون لقوله تعالى «واختار موسى قومه سبعين رجلا»[٥] ومنهم من قال ثلاثمائة وثلاث

---

(١) لغة الظن « منه » .

(٢) سورة الانفال : ٦٥ .

(٣) سورة الفتح : ١٨ .

(٤) في « ن » : أربعون .

(٥) سورة الاعراف : ١٥٥ .

عشر عدد أهل بدر . والكل فاسد ، اذ ليس له تأثير في افادة اليقين ، بل اذا حصل اليقين علم حينئذ العدد الذي يفيده [دون غيره] ورب عدد مفيد للعلم في صورة دون أخرى .

السادس : قضايا يحكم بها العقل لوسط [١] ملازم لها لاينفك عنها ، ويسمى قضايا قياساتها معها ، أي أدلتها معها ، كالحكم بأن الاثنين نصف الاربعة ، لانه عدد انقسمت الاربعة اليه والى مايساويه ، وكل عدد كذلك فهو نصف لذلك العدد ، ينتج أن الاثنين نصف الاربعة .

[العلم وغناه عن التعريف]

قال : والعلم لايحد ، لانه من الصفات الوجدانية .

أقول : اختلف الناس في أن العلم هل هو من المعلومات الغنية عن التعريف أم ليس كذلك ؟ فذهب قوم الى أنه لايستغني عن التعريف، بل يحد ويرسم كغيره من الحقائق .

فعرفه بعضهم : بأنه معرفة المعلوم على ماهو به . وهو غير مانع لدخول الظن والتقليد المطابقين، وتعريف بالاخص أيضاً، فان المعرفة يراد بها التصور وهو أخص من العلم . وان أريد بها معنى العلم حتى يكون التعريف لفظياً ففاسد أيضاً ، اذ التعريف اللفظي تعريف بالاشهر ، والمعرفة ليست بأشهر من العلم. ومع ذلك فهو دوري ، اذ المعلوم يعرف بأنه شيء يتعلق به العلم ، فتعريف العلم به دور .

وقيل : هو مايقتضي سكون النفس . وينتقض بالجهل المركب والتقليد الجازم .

---

(١) في « ن » : بواسطة .

ومنهم من جمع بينهما فقال : هو معرفة المعلوم على ماهو به [يليق] ومع اقتضاء سكون النفس، يخرج الجهل المركب بالاول والظن بالثاني. وفيه نظر لانتقاضه بالتقليد المطابق الجازم ، ومع ذلك فهو تعريف بالأخص ودوري .

والحق أنه غني عن التعريف لوجهين: الاول : انه لو عرف بشيء فذلك المعرف اما أن يكون علماً أولا، فان كان الثاني كان تعريفاً بالمباين، وهو فاسد لما بين [1] في المنطق، وان كان الاول فذلك العلم اما تصور أو تصديق، وكل منهما أخص من العلم ، فيكون تعريفاً بالاخص وهو فاسد أيضاً .

الثاني : انه من الصفات الوجدانية، فلا يفتقر الى تعريف، أما أولا فلان الانسان الذي لم تكن المسألة ظاهرة له ثم تنكشف له، فانه يجد من نفسه حالة لم تكن حاصلة له من قبل ، وتلك [الحالة] هي العلم بالمسألة، وأما ثانياً فلما عرفت أن الوجدانيات من الضروريات ، فلا يفتقر الى نظر وكسب .

قال جدي ـ رحمة الله عليه ـ : [ان] الحق عندي أن العلم ضروري وجوده وامتيازه ، وأما ماهيته فلا تعلم بالرسم لاستغنائه، ولا بالحد لامتناعه .

قلت : اما استغناؤه عن الرسم فلان الرسم يفيد الامتياز ، وقد بان لك ان امتياز العلم ضروري ، وأما امتناع تحديده فلبساطته ، فلا جزء له يحمل عليه.

[نسبة العالم الى المعلوم]

قال : وهل هو صورة مساوية للمعلوم في العالم ، أو اضافة بين العالم والمعلوم ؟ فيه خلاف. والاقرب عندي أنه صفة يلزمها الاضافة الى المعلوم .

أقول: ذهب الحكماء الى أن العلم صورة منتزعة من المعلوم مساوية له، بحيث

---

(١) في « ن » : كما تبين .

لوخرجت[١] الى الخارج لكانت بعينها هي المعلوم. واحتجوا عليه بأنا نحكم على أشياء لاوجودلها في الخارج، فلو لم تكن قائمة بالذهن لكانت عدماً محضاً فيستحيل الاضافة اليها .

اعتـرض عليهم بأنه لوكان العلم حصول صورة المعلوم في العالـم لزم أن يكون الجدار الموصوف بالسواد عالماً به ، لحصول صورته له ، واللازم ظاهر الفساد ، فكذا الملزوم ، والملازمة ظاهرة . أجاب بعض المحققين بـأن ليس كل من قام بـه الصورة المثالية يكون عالماً بها ، بل اذا كان قابـلا لصفة العالمية ، والجدار ليس كذلك .

وقال قوم : انه اضافة بين العالم والمعلوم . واعترض عليهم بعلم العالـم بنفسه ، وسيأتي الجواب عنه .

وقال المصنف: الاقرب أنه صفة حقيقية يلزمها الاضافة، لا أنه نفس الاضافة لانها أمر اعتباري ، والعلم من الصفات المحققة في الخارج القائمة بالنفس ، لكنه لايعقل الا مضافاً الى الغير، فان العلم علم بالشيء، لكن لايكون نفس مفهومه ولا داخل في مفهومه لما عرفت ، بل لازم له . وهنا نظر فان المصنف قرر بأن العلم بديهي التصور فلايفتقر الى تعريف ، فتعريفه له بعد ذلك باطل .

[صحة اضافة العلم الى المعدوم]

قال: وكما يصح أضافته الى الموجود كذا يصح الى المعدوم ، فانا نعلم طلوع الشمس غداً من المشرق ، وهو معدوم الان .

أقول : لاخلاف في تعلق العلم بالامور الوجودية . وأما الامور العدمية فاما أن تكون أعدام ملكات، أو أعدام مطلقة، فالاول يجوز تعلق العلم بها أيضاً

(١) في « ن » : اخرجت .

بلاخلاف . وأما الثاني فقد اختلف فيه، فذهب قوم الى أنه لايعلم ، لان العلم اما صورة ، وذلك يتوقف على وجود ذي الصورة . أو اضافـة فيتوقف على وجود المضافين ، ولاشيء من المعدوم بموجود ، فلا يتعلق العلم به .

والجـواب أنه موجود في الذهن ، فيصح تعلق الاضافة به ، وأيضاً فـانا نعلم قطعاً طلوع الشمس غداً من مشرقها ، وهو معدوم الان .

[تعريف الظن]

قال : الرابع عشر ـ الظن : وهو ترجيح اعتقاد أحد الطرفين ترجيحاً غير مانع من النقيض ، فان كان مطابقاً فهو ظن صادق ، والافهو كاذب .

أقول: قد عرفت من قبل أن[1] الظن نوعاً من الاعتقاد .ونازع في ذلك أبو علي وأتباعه، وذهبوا الى أنه جنس مغاير للاعتقاد ، وخصوا الاعتقاد بالجازم، ومختار المصنف في المناهج الاول، وعرفه هنا بأنه ترجيح الى آخره .

وتحريره أنه اعتقاد راجح مع تجويز نقيضه ،كما اذا شاهدنا غيماً رطباً ، فانا نعتقد وقوع الغيث اعتقاداً راجحاً . ويجوز عدم وقوعه ، فان وقع كان ظننا صادقاً ، والا كان ظناً كاذباً .

[تعريف النظر]

قال:الخامس عشر ـ النظر: وهو ترتيب أمور ذهنية يتوصل بها الى أمر آخر.

أقول : من الاعراض النفسانية النظر . وعرفه الرازي بأنه ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديق أمر آخر . وهو غير جامع اذ الترتيب قد يكون في

---

(١) في «ن» :كرن .

التصورات ايضاً . وعرفه بعضهم بأنه ترتيب علوم يتوصل بها الى علم آخر . وهو فاسد أيضاً ، فانه ان عنى [به] العلم بمعنى اليقين لـم يكن جامعاً أيضاً ، لخروج النظر في المقدمات الظنية والجهلية ، وان عنى [به] العلم الاعم ،كان مستعملا للفظ المشترك أو المجاز ، وكلاهما من أغاليط التعريف ، هكذاأورد المصنف على التعريف .

فلذلك عرفه بما يشمل الجميع وهو ترتيب أمور ذهنية يتوصل بها الـى أمر آخر ،كقولنا العالم متغير ، وكل متغير محدث ، فالعالم محدث ،هذا في اليقين . وأما في الظن فكقولنا هذا غيم رطب وكل غيم رطب ممطر [١] فهذا ممطر . وأما الجهل فكقولنا العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم ، فالعالم قديم .

فالترتيب له معنيان : لغوي واصطلاحي ، أما اللغوي فهو جعل كـل شيء في مرتبته . أما الاصطلاحي فهو جعل الأشياء المتعددة بحيث يطلق عليهااسم الواحد ، ويكون لبعضها الى بعض نسبة بالتقدم والتأخر .

والمراد بالامور هناهو مافوق الامر الواحد ، ليشمل المركب من مقدمتين ومن مقدمات وأجزاء التعريف أيضاً ،كالجنس والفصل الذي يحصل من تصورهما الانتقال الى تصور الماهية.

والمراد بـالذهنية أن صورهـا حاصلة في الذهن قـوة قائمة بالنفس معدة لاكتساب العلوم .

فالترتيب جنس شامل للنظروغيره من المركبات ، وبقيد «الذهنية» خرج الترتيب الواقع في الامور الخارجية كالاجسام وبقيد «التوصل الى أمر آخر»

(١) في «ن» : وكل رطب فهو ممطر.

خرج مالايحصل معه[١] الانتقال الى آخر ككثير من القضايا .

وكل مركب لابدفيه من علل أربعة وهي: المادية والصورية والفاعلية والغائية،فالترتيب اشارة الى العلة الصورية للنظر ، ومثاله في الخارج كشكل السرير ، وحيث أن كل ترتيب لابد له من مرتب استلزم الاشارة الى العلة الفاعلية كالنجار للسرير، والامور الذهنية اشارة الى العلة المادية، كاقطاع الخشب للسرير.

وقوله «يتوصل بها الى أمر آخر» اشارة الى العلة الغائية ، فانه الغرض من الترتيب المذكور ، وذلك كالجلوس على السرير ، فانه الغرض من صنعة السرير ، فثلاثة منها بالمطابقة وواحد بالالتزام .

[تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد]

قال : فان صحت المتقدمتان والترتيب فالنظر صحيح ، والافاسد .

أقول : لما كان ثبوت محمول المطلوب النظري لموضوعه غير بين بنفسه والا لما احتيج فيه الى النظر ، افتقرنا الى وجود علة لذلك الثبوت ، فيحصل من انضمامها الى موضوع المطلوب مقدمة [صغرى] ومن انضمامها الى محمول اخرى [مقدمة كبرى] فلاجرم يترتب [٢] النظر من مقدمتين .

ثم المقدمتان قد يكونان صحيحتين ، أي مطابقة لما عليه الامر في نفسه ، كقولنا الانسان حيوان، وقدلايكونان كقولنا الانسان جماد. وترتيب المقدمات قد يكون بحيث يؤدي الى المطلوب ، وذلك بأن يكون على هيئة شكل من الاشكال الاربعة من أحد ضروبها ، وقديكون بحيث لايؤدي ، كغير ذلك من أنواع التركيب [٣] .

---

(١) في «ن» : منه .
(٢) في «ن» : يتركب .
(٣) في «ن» : التراكيب .

اذا عرفتهذا فاعلم :أنه اذا كانت المقدمتان والترتيبصحيحتين بالمعنى المذكور كان النظر صحيحاً ،كقولنا العالم ممكن ، وكـل ممكن مفتقر الى المؤثر،فالعالممفتقر الى المؤثر، والا لكان فاسداً، أعم منأن يكونعدم الصحة منجهة المادة ، أعنى المقدمات [١] ، أو من جهة الصورة أعني الترتيب ، أو من جهتهما معاً .

وهـل ذلك الفاسد يستلزم الجهل أم لا ؟ قيل : لايستلزمـه مطلقاً وقيل : يستلزمه مطلقاً . قال المصنف في المعارج : ان فسد [من جهة] المادة استلزمه والا فلا . وفيه نظر، فانه جاز أنتكون الصورة صحيحةوالمادة فاسدة ويكون النظر صحيحاً ، كقولناكل انسان حجر وكل حجر حيوان ، فانه يلزم أنكل انسان حيوان وذلك ليس بجهل .

[كيفية انتاج النتيجة العلمية والظنية]

قال : ثم المقدمتان ان كانتا علميتين فالنتيجة علمية والافظنية .

أقول : المقدمة هي قضية جعلت جزء قياس . والنتيجة هي القول اللازم عن الدليل ، وهي قد تكونعلمية أي يقينية ، وقد تكون ظنية ، وذلك باعتبار المقدمتين ، فانهما ان كانتا علميتين فـالنتيجة علمية ، والافظنية أعم مـن أن يكونا ظنيين أو أحداهما ظنية والاخرى علمية ، كقولنا زيد يطوف بالليل ، وكلمن يطوف بالليل فهو سارق، ينتج أن زيداً سارق ، وذلك مظنون .

[افادة النظر الصحيح العلم]

قال : والنظر الصحيح يفيد العلم ، لان من علم أن العالم حادث ، وأن كلحادث مفتقرالى المؤثر ، فانه يعلم بالضرورة أن العالم مفتقر الى المؤثر.

(١) في «ن» : المقدمتان .

واحتج من أنكر افادته العلم بأن المطلوب ان كان معلوماً استحال طلبه ، لاستحالة تحصيل الحاصل ، وان كان مجهولا فكذلك ، لان ما لا يعلم لا يطلب.

والجواب : انه معلوم من وجه دون وجه ، وليس المطلوب هو الوجهان حتى يرد الاشكال ، بل الماهية المتصفة بالوجهين .

اقول : قد عرفت أن صحة النظر انما تكون بصحة المقدمات والترتيب، فاعلم الان أن الناس اختلفوا في أن النظر الصحيح هل يفيد العلم أم لا ؟ فذهب السمنية ـ وهم حكماء الهند ـ الى أن النظر لا يفيد العلم أصلا ، وان المفيد ليس الا الحس .

وذهب قوم من المهندسين الى أنه غير مفيد في اللاهيات ، وزعموا أن الغاية فيها القول بالاولى والاحسن، لا على الجزم فانه غير ممكن فيها ، وقصروا افادة العلم في الرياضيات ، كالحساب والهندسة لا غير .

وأطبق المحققون من الحكماء وغيرهم على بطلان قول الفريقين معاً ، فانا اذا علمنا أن العالم حادث ، وأن كل حادث مفتقر الى المؤثر ، فانا نعلم قطعاً أن العالم مفتقر الى المؤثر ، لان كبرى هذا القياس دلت على أن الافتقار ثابت لكل حادث، وصغراه دلت على أن الحادث ثابت للعالم ، فيكون الافتقار ثابتاً للعالم ، لان الثابت للثابت للشيء ثابت لذلك الشيء قطعاً ، وهذه مسألة الاهية . وقد بان كون النظر فيها مفيداً للعلم ، فيبطل بها قول الفريقين معاً .

احتجت السمنية على مذهبهم بأن النظر لو أفاد العلم للزم اما تحصيل الحاصل أو استعلام المجهول المطلق ، وهما محالان . بيان الملازمة : أن المطلوب بالنظر اما أن يكون معلوماً أو مجهولا ، فان كان معلوماً [كان تحصيل الحاصل] والفرض أن الحاصل من النظر هو ذلك المعلوم ، فيكون تحصيلا للحاصل ، وان كان مجهولا كان طلباً للمجهول المطلق وهو محال ، لانه لا يعلم هو

اذا وجده أنه هو الذي كان مطلوباً له .

أجاب المحققون عن ذلك بأنه معلوم من وجه دون وجه ، قوله «وليس المطلوب هو الوجهان» اشارة الى سؤال أورده [1] فخر الدين الرازي على الجواب المذكور وتقريره : أن يقال الوجه المعلوم معلوم فلا يطلب لحصوله والوجه المجهول لاتتوجه النفس اليه فلا تطلبه أيضاً ، فلايتم المطلوب حينئذ.

وأجاب المحقق العلاّمة خواجه نصير الدين الطوسي قدس الله روحه : بان المطلوب الماهية المتصفة بالوجهين، وهي ليست معلومة من جميع الوجوه، ولامجهولة من جميع الوجوه، بل معلومة من وجه دون وجه. وبيان ذلك: أن المطلوب ان كان تصورياً يكون معلوماً ببعض اعتباراته، ومجهولا من حيث عدم كمال تصوره، وان كان تصديقياً يكون معلوماً من جهة تصوره ومجهولا من جهة الحكم.

واحتج المهندسون: بأن أهل الكلام قد خبطوا فى مسائله واضطربوا فيها نحو اختلافهم فى أقرب الاشياء اليهم، وهو النفس كما يجيء بيانه ، ولو كان النظر مفيداً فى علومهم لما حصل هذا الاختلاف .

أجيب: بأن ذلك لايدل على امتناع العلم، بل على الصعوبة وذلك مسلم، ثم انا نقول للفريقين معاً: الحكم بكون النظر غيرمفيد اما أن يكون ضرورياً أو نظرياً ، لاسبيل الى الاول لوجود الخلاف فيه، فتعين الثاني وهو أن يكون النظر نظرياً، فيكون اعترافاً بأن بعض النظر مفيد [للعلم] وهو مناقض لقولهم لاشيء من النظر بمفيد .

[وجوب النظر فى معرفة الله]

قال: والنظر واجب، لان معرفة الله تعالى واجبة، لكونها دافعة للخوف ،

(١) وقيل أورده بعض تلامذة سقراط ، ذكره فى الاسرار «منه» .

ولايتم الا بالنظر، وما لايتم الواجب المطلق الاّ به فهو واجب، والاّ خرج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً ويلزم تكليف ما لايطاق، والقسمان باطلان .

أقول: اتفق المحققون على ذلك، خلافاً للحشوية ، والدليل على وجوبه هو أن النظر يتوقف عليه الواجب المطلق، وهو مقدور، وكل مايتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدوراً فهو واجب، فالنظر واجب .

بيان الصغرى: أن معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً، ولاتتم الا بالنظر، أما أنه واجبة فلانها دافعة للخوف، ودفع الخوف واجب. أما أنها دافعة للخوف ، فلان المكلف الجاهل بالله تعالى يجوز أن يكون له صانع أراد منه معرفته وكلفه بها، وأنه ان لم يعرفه عاقبه على تركها، سواء كان ذلك التجويز بخاطر خطر له ، أو بحسب سماعه اختلاف الناس فى العقائد [الحقية] الالهية ، وحينئذ يجد من نفسه خوف عقاب مظنون، لعله يلحقه بسبب تركه المعرفة ، فلايزول ذلك الا بالمعرفة، فتكون دافعة للخوف .

وأما أن دفع الخوف عن النفس واجب، فلانه ألم نفساني، وكل ألم نفساني يتمكن المكلف من دفعه ولم يفعل فانه يستحق الذم لعدم دفعه، أما انها لاتتم الاّ بالنظر فلأنها ليست ضرورية، والا لماوقع فيها خلاف بين العقلاء، لكن الاختلاف واقع وهو ظاهر، فلاتكون ضرورية، فتعين أن تكون نظرية ، لانحصار العلم في الضروري والنظري .

وأما بيان الكبرى : فلانه لولم يجب مايتوقف عليه الواجب المطلق لزم أما خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً ، أو تكليف مالايطاق. بيان الملازمة : أن ذلك الواجب المتوقف على هذا التقدير ان بقي وجوبه لزم التكليف بالمشروط مع عدم شرطه ، وهوتكليف مالايطاق وهومحال كمايأتي وان لم يبق وجوبه بل يزول لزم الامر الاول ، فيصير واجباً مقيداً ، والفرض

أنه مطلق. هذاخلف وفائدة قولنا «الواجب المطلق» احترازعن الواجب المقيد، كالزكاة فان وجوبها مقيد بحصول النصاب، واذا لم يحصل النصاب لم يجب وقولنا « وكان مقدوراً » احتراز عما لايكون مقدوراً للمكلف، فانه لا يجب تحصيله، وذلك كالقدرة والالات[1].

[كون وجوب النظر عقلي]

قال: ووجوبه عقلي، لانه لو وجب بالسمع لزم افحام الانبياء.

أقول: اختلف القائلون بوجوب النظر في أن الحاكم بوجوبه ماهو ؟ فقال الاشعري: انه السمع، لقوله تعالى «انظروا ماذا في السماوات والارض»[2]. ونحوه. وقالت المعتزلة والمحققون: انه العقل، واختاره المصنف.

واستدل عليه: بأنه لولم يكن عقلياً لزم افحام الانبياء عليهم السلام، أي انقطاعهم عن الجواب، واللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة: ان النبي صلى الله عليه وآله اذا قال للمكلف: اتبعني، يقول: لاأتبعك الا بعد أن أعرف صدقك، ولاأعرف صدقك الا بالنظر، لانه ليس ضرورياً، ولاأنظر لاني لم أعرف وجوبه الا بقولك، وقولك ليس حجة، لان كونه حجة يتوقف على صدقه فيدور، فحينئذ ينقطع النبي صلى الله عليه وآله. وأما اذا قلنا بوجوبه عقلا فلايلزم ذلك، لان المكلف اذا قال لايجب علي النظر الا بقولك يقول النبي صلى الله عليه وآله: يجب عليك عقلا، لانه دافع الخوف المظنون، وكلما كان دافعاً للخوف فهو واجب.

وأما بطلان اللازم: فلان الانبياء عليهم السلام انما أرسلوا حججاً على

---

(١) في «ن»: والالة.

(٢) سورة يونس: ١٠١.

الخلق ، فلايجوز أن يمكن الله تعالى المعاند من الزامهم وافحامهم ، واذابطل اللازم بطل الملزوم وهو كون وجوبه سمعياً، فيكون عقلياً وهوالمطلوب.

احتجت الاشاعرة : بأن لازم الوجوب العقلي منفي ، فيكون الوجوب العقلي منفياً ، أما الاول : فلان لازم الوجوب العقلي هو التعذيب على تركه ، وهومنفي بقولـه تعالى « وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا[١]» فنفي التعذيب قبل البعثة ، فلا يكون الوجوب حاصلا قبلها . وأما الثاني : فلان انتفاء اللازم موجب لانتفاء الملزوم ، والا لبطلت الملازمة بينهما .

أجابت المعتزلة عن ذلك بوجهين : الاول : ان المراد بالرسول هوالعقل أي لايعذب حتى يكمل عقله .

الثاني : المراد وماكنا معذبين بالاوامر السمعية الا بعد البعثة .

وهذان الجوابان ضعيفان ، أما الاول فلانه مجاز ، واللفظ اذا أطلق حمل على حقيقته ، وأما الثاني فلانه مخصص والاصل عدمه .

والاولى في الجواب أن يقال : نمنع كون اللازم للوجوب التعذيب لجواز العفو ، بل لازمه هو استحقاق التعذيب وهو أعم من التعذيب وعدمه[٢]، ونفي الاخص لايستلزم نفي الاعم، سلمنا ذلك لكن المنفي هو التعذيب المقيد بماقبل البعثة ، وذلك لا يستلزم نفي مطلق التعذيب ، واللازم هو المطلق لا المقيد . والمراد من الاية انا لانعذب على ترك الواجبات وفعل المحرمات الا بعد بعثة الرسل ، لان العقل لايستقل بالشرعيات . وأما العقليات [فانه] وان استقل بها ، الا انه يستعين بالرسل ، فتفضلنا[٣] عليه بعدم التعذيب .

---

(١) سورة الاسراء : ١٥ .

(٢) في «ن» : وغيره .

(٣) في «ن» : فتوصلنا .

[كون النظر أول الواجبات]

قال : والقصد اليه أول الواجبات أو المعرفة بالله .

اقول : اختلف الناس في أول الواجبات على المكلف ، فقال أبو هاشم: انه الشك ، لان النظر عنده يجب أن يكون مسبوقاً بالشك . وقال معتزلة البصرة وأبو اسحاق الاسفرائيني والسيد المرتضى وابن نوبخت أنه النظر . وقالت الاشعرية ومعتزلة بغداد : أنه المعرفة بالله ، وورد ذلك في كلام أمير المؤمنين في قوله « أول الدين معرفته[1]» وقال امام الحرمين : انه القصد الى النظر.

والحق أن يقال : ان أريد بالاولية ما كان أول بالذات وبالقصد الاول ، فلاشك أنه هو المعرفة بالله ، فان النظر انما يطلب لاجلها ، وان أريد به ما كان أولا كيف كان، فهو القصد الى النظر، لانه شرط، والشرط مقدم على المشروط.

وقال شيخنا ــ دام شرفه ــ ان النظر فعل اختياري للمكلف ، وكل فعل اختياري يضطر فيه الى القصد اليه ، والامور الاجبارية[2] لايقع بها تكليف ، فلايكون القصد حينئذ مكلفاً بـه ، فلايكون هـو أول الواجبات ، بل يكون النظر هو أول الواجبات .

[كيفية حصول العلم عقيب النظر]

قال: وحصول العلم عقيب النظر على سبيل اللزوم لا العادة، للعلم الضروري بالوجوب ،كما في غيره من الاسباب ، خلافاً للاشاعرة .

---

(١) ونظيره ماروى فى البحار عن الفقه الرضا : ان أول ماافترض الله على عباده وأوجب على خلقه معرفة الوحدانية . بحار الانوار : ١٣/٣ .

(٢) فى «ن» : الاضطرارية .

اقول : اختلف العلماء في كيفية حصول العلـم عقيب النظر الصحيح . فقالت الاشاعرة : انه من الله تعالى ، لانه ممكن ، وكل ممكن فهومن فعل الله وأنـه بمجرى العادة بمعنى أن الله تعالى أجرى عادتـه أن يخلق العلـم عقيب النظر الصحيح ، لانه متكرر وأكثري الوجود ، وكل متكرروأكثري الوجود فهوبمجرى العادة . وأما مالايتكرر أو يتكرر قليلا فهوخارق المعادة كالمعجزات وقالوا : أنه ليس بواجب أن يخلقه الله تعالى [لانه فعل الله ولاشيء من الافعال بواجب أن يخلقه الله تعالى] . وهذا مبني على أصلهم الفاسد ، وسيأتيك بيان فساده .

وقالت المعتزلة: انه من فعل العبد تولداً[1]، وذلك لان فعل العبد[عندهم] وجهين : الاول يسمى مباشرة ، وهوماكان في محل القدرة كالاعتماد الحاصل في البدن. الثاني يسمى توليداً،كالمتولد عن الاعتماد الحاصل في محل القدرة كحركة المفتاح المتولدة عن حركـة اليد وحصول العلم عندهـم من القبيل الثاني، لانه يتولد عن النظر، والنظر فعله، لان فاعل السبب فاعـل للمسبب ، وانما قلنا انه فاعل السبب، لان السبب هو النظر، وهو فعل العبد، لانه يحصل بسبب[2] قصده وداعيـه، وأنه واجب الوقوع، كوجوب وقوع المسبب عند وقوع سببه،كما في حرارة النار الواجب حصولها عند حصول الناروغيرذلك من المسببات الواجب وقوعها عند[3] أسبابها .

واختاره المصنف وقال: انه على سبيل اللزوم، فانا نعلـم ضرورة أن من علم أن العالم متغير، وأن كل متغـيّر حادث، فانـه يلزم عنهما علم ثالث، وهو

(١) في «ن» : توليداً .

(٢) في «ن»: بحسب .

(٣) في «ن»: عن .

أن العالم حادث .

وقالت الحكماء: ان النظر الصحيح يعد الذهن، والنتيجة تفاض عليه من المباديء العالية وجوباً، والفرق بين قولهم وقول الاشاعرة أنه عندهم من الله تعالى بواسطة[1]، وعند الأشاعرة بلاواسطة، وأنه واجب عند الحكماء، وجائز عند الاشاعـرة ، الا امام الحرمين منهم وفخر الدين الرازي والقاضي، فانهم أوجبوه .

[تعريف الدليل وأقسامه]

قال: والدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، وهو قديكون عقلياً محضاً، وقد يكون مركباً من العقلي والنقلـي، فلايتركب من النقليات المحضة دليل .

اقول : الدليل لغة هو المرشد ، والدال أعنـى الناصب للدليل والذاكر للدليل. وأما في اصطلاح العلماء فعرفه المصنف: بأنه الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، كما اذا شاهدنا دخاناً، فانا نستدل بوجوده على وجودالنار والعلم بالدخان هو الدليل، والعلم بوجود النار هو المدلـول، والنسبة بينهما هي الدلالة .

وهو قديكون استدلالا بالوجود على الوجود، كما مثلناه به، وكالاستدلال بالحياة علـى العلم[2]. وبالعدم على العدم، كالاستدلال بعدم الحياة على عدم العلم. وبالوجود على العدم، كالاستدلال بوجود أحد الضدين على عدم الضد الاخر. وبالعكس، كالاستدلال بعدم النقيضين على وجود النقيض الاخر .

---

(١) في «ن»: بوسائط .

(٢) في «ن»: بالعلم على الحياة .

وبتقسيم آخر: قديكون استدلالا بالعلة على المعلول،كمايستدل بوجود النار على الاحراق، ويسمى هذا «برهاناً لمياً» لانه يفيد علية الحكم في نفس الامر وعند المستدل وقديكون استدلالا بالمعلول على العلة،كمايستدل بوجود الاحراق في جسم على ملاقاةالنار له. وقديكون استدلالا بوجود أحدالمعلولين على وجود المعلول الاخر[١]، كمايستدل بوجود النهار على اضاءة العالم، وهما معلولا وجود الشمس[٢]، ويسمى هذان القسمان « برهاناً انياً » لانه يفيد انية الحكم، أي النسبة[٣]، أي وجودها عند المستدل لافي نفس الامر.

وبتقسيم آخر: قديكون عقلياً محضاً،كقولنا العالم ممكن، وكل ممكن مفتقر الى المؤثر، فالعالم مفتقر الى المؤثر. ونقلياً محضاً، كقولنا شارب الخمر فاعل كبيرة، وكل فاعل كبيرة مستحق للعقاب، فشارب الخمر مستحق للعقاب. ومركب من العقلي والنقلي،كقولنا الجمع بين الاختين حرمه النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وكلما حرمه النبي (ص) فهو حرام في نفس الامر فالجمع بين الاختين حرام في نفس الامر.

ومنع المصنف من تركب الدليل من النقليات المحضة، لانه مالم يثبت صدق المنقول عنه لايكون قوله حجة، وثبوت صدقه انما هو بالمعجز، والاستدلال بالمعجز انما هو بالعقل لابالسمع.

وجوّز بعض الفضلاء ذلك واستدل: بأن وجوب انتهائه الى العقل لايمنع من كونه دليلا يلزم من العلم به العلم بشيء آخر،كما أن الدليل المركب من

---

(١) وهذا القسم مركب من المعلولين الاولين، لان وجود أحد المعلولين يستلزم وجود علته، ووجود علته يستلزم وجود المعلول الاخر.

(٢) في «ن»: وهما معاً معلول علة واحدة، وهي وجود الشمس.

(٣) في «ن»: أي نسبة وجودها.

مقدمتين نظريتين يجب انتهاؤه الى الضروريات، دفعاً للدور والتسلسل، ومع ذلك يسمى دليلا نظرياً .

واعلم أنه ذهب فخر الدين الرازي ومن تبعه الى أن الدليل النقلي سواء كان محضاً أومركباً لايفيد اليقين، لتوقفه على انتفاء أمور عشرة: الاول: [انتفاء الغلط في] نقل مفردات الالفاظ الثاني: الغلط في أعرابها الثالث: الغلط في تصريفها. الرابع: الاشتراك. الخامس: المجاز. السادس: التخصيص. السابع: النسخ . الثامن : الاضمار. التاسع : التقديم والتأخير. العاشر : المعارض العقلي .

وانتفاء هذه الامور مظنون [والمتوقف على المظنون مظنون] والمتوقف على المظنون أولى بأن يكون مظنوناً .

وقال بعض المحققون: الحق افادته لليقين، وليس الشرط في افادته أن تكون الامور المذكورة حاصلة في ذهن المستفيد ومنتفية عنده ، بل كونها حاصلة في نفس الامر، فانا قد نتيقن المراد من [اللفظ] المنقول ولم يسبق الى أذهاننا شيء من هذه الشرائط، كقوله تعالى «لم يلد ولم يولد»[١] فانا نعلم منه نفي كونه والداً ومولوداً، لكن اذا حصل في ذهننا هذا اليقين استدللنا به على أن تلك الشرائط كانت حاصلة في نفس الامر .

واعلم أن كل مايتوقف عليه صدق الرسول لايستدل عليه بقوله، وما لا يتوقف يجوز الاستدلال فيه بالعقل خاصة وبالنقل خاصة وبهما معاً، كوحدة الصانع واستحالة رؤيته وغيرهما [٢] .

---

(١) سورة التوحيد: ٣ .

(٢) ككونه متكلماً سميعاً بصيراً « منه » .

[تحقيق حول الارادة والكراهة]

قال: السادس عشر ـ الارادة والكراهة: وهماكيفيتان نفسانيتان ترجحان الفعل أو الترك. وهل هما زائدتان على الداعي أم لا؟ خلاف. والحق الزيادة في حقنا لا في حقه تعالى، وارادة الشيء يستلزم كراهة ضده لا نفسها.

اقول: اعلم ان من الاعراض النفسانية الارادة والكراهة، وهمامشروطتان بحياة محلهما ضرورة، وهما من الامور الوجدانية، فلايفتقران الى تعريف، لكن يرجع حاصل الارادة الى صفة مرجحة لاحد طرفيه (١)، وهو جانب الفعل. والكراهة صفة مرجحة لاحد طرفيه أيضاً، وهو جانب الترك.

ثم ان الداعي هو العلم باشتمال الشيء على المصلحة الباعثة على ايجاده والصارف هو العلم باشتمال الفعل على المفسدة الموجبة لتركه. فهل الارادة والكراهة نفس الداعي أو الصارف أم مغايران لهما، فقيل: بالزيادة مطلقاً، أي في حقنا وحق الواجب تعالى، وهو قول الاشاعرة. وقيل: بعدم الزيادة مطلقاً، لا في حقنا ولا في حق الله تعالى، بل هما نفس الداعي والصارف، وهما نوعان من العلم المطلق الشامل لليقين والظن، واليه ذهب المحقق الطوسي رحمه الله.

[ومختار المصنف رحمه الله] ومذهب أبي الحسين وجماعة من المحققين هو أنهما زائدان في حقنا لافي حق الله تعالى.

أما الاول: فلوجهين: الاول: مانجدفي أنفسنا ضرورة بعدالعلم أوالظن بالمصلحة ميلاوشوقاً الى تحصيل ماعلم أوظن مصلحته، ونجدأيضاً بعدالعلم أوالظن بالمفسدة نصرافاًوانقباضاً عن الفعل المشتمل على المفسدة المعلومة أوالمظنونة،

---

(١) في «ن»: طرفي المقدور.

وباعتبار هذين الزائدين يحصل الترجيح للفعل أو الترك، فيكونانهما الارادة والكراهة ، وهو المطلوب .

الثاني : انهمالو كانا نفس الداعي أوالصارف في حقنا ، لما وجد الداعي أو الصارف بدونهما ، والملازمة ظـاهرة ، وأمـا بطلان اللازم فلانا نتصور منفعة الخير ـ وهو الداعي ـ ولانفعله ، لعدم الارادة ، ونتصورالقبيح ـ وهو الصارف ـ ونفعله ، لعدم الكراهة ، فلا يكونان نفس الداعيوالصارف ، وهو المطلوب .

وأما الثاني : وهو عدم الزيادة في حق الله تعالى ، فلانه لما امتنع عليه الظن والوهم ، لم تكن دواعيه وصوارفه الاعلوماً ، ولما كان الشوق والميل والنفرة من توابع القوى الحيوانية لم يتحقق [الزائد] في حقه تعالى .

وفيه نظر: لان التابع للقوىالحيوانيةهوالميل والنفرة الطبيعيان، والميل والانصراف هنا بحسب العقل ، وفرق بينهما ،لان أحدنا ينفر عن الدواء بطبعه ويميل اليه بعقله ، من حيث أنه علم أنه يزيل مرضه ، فلوكانالميلهنا بحسب الطبع ، لكان مائلا الى الشيءالواحد [و] نافراً عنه بحسب الطبع في الوقت الواحد ، وهو محال .

وكذلك الصائم الشديد العطش في الصيف يميل طبعه الى شرب المـاء وينصرف عنهبعقله ، لماعلم من حصول العقابعليه ، فثبتأنالميلوالانصراف اللذين نجدهما عندالعلم باشتمال الفعل على المصلحة والمفسدةليستا بحسب الطبع، وانماهمابحسبالعقل، واذا كان كذلكجازأنيكون مريداً[1] بهذاالمعنى بل الحق انهماانما يكونان زائدين فيحقنا، وأمافي حقهتعالى فلا،لمايجيء من كونصفاته عين ذاته .

وهل ارادة الشيء نفسكراهة ضده أم هي مستلزمة لكراهة ضده؟المختار

(١) في «ن» : زائداً .

الثاني ، لانها لو كنت نفس الكراهة للزم من تصور ارادة الشيء تصور كراهة ضده ، لكنه ليس كذلك، لانا نتصور الشيء ونغفل عن ضده فضلاعن كراهته.

[تعريف الشهوة والنفرة]

قال : السابع عشر ـ الشهوة والنفرة : وهما كيفيتان نفسانيتان مغايرتان للارادة والكراهة ، فانا نريد شرب الدواء وقت الحاجة ولانشتهيه ، ونشتهي الملاذ المحرمة ولانريدها .

أقول : هما أيضاً من الوجدانيات فلايفتقران الى تعريف ، ومشروطتان أيضاً بحياةمحلهما . وحاصل الشهوةهي الميل الطبيعي مع الشعور ، والنفرة هي الاباء الطبيعي مع الشعور .

وهما مغايرتان للارادة والكراهة،أما مغايرة الارادة للشهوة فلانانريدشرب الدواء وقت الحاجة ولانشتهيه .وأما مغايرةالكراهة للنفرة ، فلانا نشتهي الملاذ المحرمة ولانريدها بل نكرهها .

[تعريف الالم واللذة]

قال : الثامن عشر ـ الالم واللذة : وهما كيفيتان وجدانيتان . فاللذةادراك الملائم ، والالم ادراك المنافي[1]. وسبب الالم تفرق الاتصال، أوسوء المزاج المختلف .

أقول: الالم واللذة نوعان من الادراك ، حصل لهما التخصيص بنوع من الاضافةالى المنافي والملائم ، فيشترط حينئذ في محلهما الحياة .

وحيث انهمامن الامور الوجدانية لايفتقران الى التعريف ، لكن يقال فيهما

---

(١) وفي المطبوع من المتن : المنافر .

على سبيل الحمل[1] تنبيهاً عليهما : بأن اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم ، والالم هو ادراك المنافي من حيث هو منافي .

وشرطنا الحيثية في القسمين، وذلك لان ادراك الصوت الطيب والصورة الحسنة من حيث أنهما موجودان أومحدثان ، أومن حيث العرضية أوالجسمية لايوجب لـذة . وادراك الضرب مثلا من حيث أنه موجود أو عرض حـادث لايوجب ألماً، بل الموجب للذة والالم هو ادراك متعلقهما من حيث هو ملائم أو منافي .

ثم ان هذه المنافاة والملائمة تختلف بالقياس الى الاشخاص، بحيث يكون الشيء الواحد ملائماً لشخص ومنافياً لاخر. ولذلك عرفهما الشيخ في الاشارات: بأنّ اللذة ادراك ونيل لما هو خير وكمال من حيث هو خير وكمال بالنسبـة الى المدرك والنائل ، والالم ادراك ونيل لما هو شر وآفة في القابل [2].

ثم ان ذلك الادراك قد يكون حسياً، فيكون الالم واللذة حسيين، كالادراك بالحواس الظاهرة ، وقد يكون عقلياً ، فيكونان عقليين بالنسبة الـى المدرك ، فان ادراك الكمال يوجب اللذة، وادراك النقصان يوجب الالم وهو وجداني، والكمال والنقصان يتفاوتان بحسب تفاوت مراتب الادراك .

ولمّا كان كمال القوة العقليّة ادراك المعقولات ، وهو أقوى مـن ادراك المحسوسات ، فان غاية الحس ادراك ظواهر الاجسام و السطوح ، وهو قابـل للتغير والتبدل ، بخلاف العقل فانّه يدرك الشيء باطناً وظاهراً ، ويفصله الـى أجزائه وذاتياته وعوارضه والى جنسه وفصله ، فيكون ادراكه أتم و [فيكون] أقوى فكانت اللذة العقلية أقوى من الحسية، والمنكر لذلك من المتكلمين مكابر.

---

(١) في «ن» : الجملة .

(٢) في «ن» : وآفة بالنسبة الى المدرك والنائل .

قوله « وسبب الالم » الخ ، [أقول :] للالم الحسي سببـان بالاستقراء : أحدهما : تفرق الاتصال ، فان مقطوع اليد يحس بالالم بسبب تفرق اتصالها . وفيه نظر : فان التفرق أمر عدمي والالم وجودي، فلايكون معللا به. أجيب عنه بوجهين : الاول أنه ليس عدماً محضاً ، وحينئـذ جاز التعليل به . الثانـي أنه علة معدة لحصول الألم الوجودي، فيكون التفرق علة بالعرض ، والعلة بالذات هو[سوء]المزاج .

وثانيهما: سوء المزاج المختلف، والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل العناصر الاربعة بعضها مع بعض ، وسوء المزاج مزاج غير أصلي ، وهو قسمان : مختلف وهو مايحصل لشخص دفعة واحدة ، كالحمى اليومية . ومتفق وهو مايحصل بالتدريج ، كالحمى الدقية ، فالاول موجب للالم، والثاني لايوجبه بالوجدان .

[تعريف الادراك وأنواعه]

قال: التاسع عشر ـ الادراك: وهوزائد على العلم، فانا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بحرارة النار وبين اللمس .

وهل الزيادة راجعة الى تأثير [١] الحاسة وعدمها أو الى أمر مغاير ؟خلاف[٢].

وأنواعه خمسة :

«الابصار» ـ قيل: انه يحصل بخروج شعاع من العين نحو المرئي ويتصل به فتحصل الرؤية . وقيل : بل تنطبع في العين صورة المرئي .

وكلاهما باطل: أما الاول فلان الشعاع ان كان عرضاً استحال عليه الحركة

---

(١) فى المطبوع من المتن : تأثر .

(٢) فى المطبوع من المتن : فيه خلاف .

والانتقال، وان كان جسماً استحال أن يخرج من العين جسم يتصل بنصف كرة العالم مع صغر العين . أما الثاني فلانه يستحيل انطباع العظيم في الصغير .

والحق مااخترناه نحن في كتاب « نهاية المرام» وهو أن الله تعالى جعل للنفس قوة ادراك المرئي [١] عند مقابلة الحدقة السليمة له مع حصول الشرائط العشرة ، وهي: سلامة الحاسة، وكثافة المبصر، وعدم البعد والقرب المفرطين، والمقابلة أوحكمها ، ووقوع الضوء على المرئي ، وكونه غير مفرط ، وعدم الحجاب ، وتعمد الابصار [٢] ، وتوسط الشفاف . وعند اجتماع هذه الشرائط تجب الرؤية .

« والسماع » ـ وهو يحصل بتموج الهواء الصادر عن قلع أو قرع الى أن يصل ذلك التموج الى سطح الصماخ .

« والشم » ـ وهو يحصل بتكيف الهواء برائحة ذي الرائحة ووصوله الى الخيشوم .

« واللمس » ـ وهو أنفع الادراكات ، اذ باعتباره يحتفظ الحيوان مزاجه عن المنافي الخارج ، فانه لما كان مركباً من العناصر الاربعة كان حفظه ببقائها على الاعتدال وفساده بخروجها عنه ، فوهبه الله تعالى قوة سارية فيه أجمع هي اللمس ، يدرك بها ماينافيه فيبعد عنه .

أما باقي القوى فانها جالبة للنفع ، ودفع الضرر أقدم من جلب النفع ، ولهذا كان اللمس أنفع الادراكات .

« والذوق » ـ وهو يحصل بانفعال الرطوبة اللعابية المتصلة باللسان بطعم ذي الطعم .

أقول : الادراك هو اطلاع الحيوان على الأمور الخارجية بواسطة الحواس

---

(١) فى المطبوع من المتن: بالمرئى .

(٢) فى المطبوع من المتن : والتعمد للابصار .

[الخمس] وهل هو زائد على العلم ؟ الحق أنه كذلك في حقنا لوجهين :

الاول : انا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بحرارة النار وبين لمسنا اها ، فان لمسنا مؤلم والعلم بها من غير اللمس غيرمؤلم .

الثاني : لولم يكن زائداً على العلم مغايراً له لكان كل موصوف بهموصوفاً بالعلم ، واللازم باطل ، فان الحيوانات العجم موصوفة بالادراك وغيرموصوفة بالعلم ، والملازمة ظاهرة .

ثم تلك الزيادة هل هي راجعة الى تأثير الحاسة أو الى أمر آخر؟ذهب الحكماء والمعتزلة الى الاول ، لان في الادراك تأثر الحاسة وتصور ذلك الشيء ، فالتصور هو العلم ويبقى التأثر.

وقالت الاشاعرة : راجعة الى المعنى الذي يخلقه الله تعالى ، وباعتباره يحصل الادراك ، وهو باطل كما يجيء . وقيل : غير ذلك وهو ان الادراك مغاير للعلم ، لان العلم حصول صورة الشيء في العقل ، فهو لايكون علماً الا اذا كان أمراً كلياً ، بخلاف الادراك فانه يكون للجزئيات ، فيكون مغايراً له حاصلا في آلة النفس .

والتحقيق هنا أن الجزئيات الشخصية لاتدرك بالحدود والبراهين، لتألف[1] الحدود والبراهين عن التصورات الكلية ، ولايمكن اقتناص الشخصيات من الكليات، لعروض التغير والفساد لها، والكليات بعيدة عن ذلك والحد والمحدود والبرهان ، وماعليه البرهان يجب تطابقهما وتناسبهما ، فمتعلقهما ليس هو الشخصيات ، بل مدرك الشخصيات الحواس ، ومدرك الكليات العقل . وقد وقع الاصطلاح على [وضع] اسم العلم على الصنف الثاني والادراك على

(١) في «ن» : لتأليف .

الاول ، فهما حينئذ نوعان تحت جنس وهو مطلق الادراك .

قوله « وأنواعه خمسة » لان الحواس خمسة ، لكل حاسة [من الحواس] قوة ادراك مايناسبها . وأسقط أبـوهاشم اللمس من البين فلـم يعده حاسة من الحواس ، وبعضهم جعل أنـواع الادراك ثمانيـة ، بأن قسم اللمس الى أربعة أقسام كما يجيء .

اذا عرفت هذا فنقول :

الاول الابصار : واختلف في كيفيته ، فذهب ابن سينا وجماعة ممن تقدمه من الحكماء الى أنه يحصل بانطباع صورة المرئي في العين . وذهب بعض الاوائل وجماعة من المعتزلـة والمحقق [الطوسي] الى أنـه يحصل بخروج الشعاع من العيـن على شكل مخروط رأسه عند مركز الباصرة وقاعدته على سطح المرئي .

قال المصنف : وكل القولين باطل : أما الشعاع فلوجوه :

الاول : ان الشعاع اما أن يكون جسماً أو عرضاً ، فان كان عرضاً استحال عليه الحركة والانتقال ، لماسيأتي من أن الانتقال على الاعراض محال ، وان كان جسماً استحال أن يخرج من العين جسم بقدرجرم العين يتصل بهذه الاجسام العظيمة .

قال شيخنا : فيه نظر لجواز أن يكون صغيراً ثم يكبر.

الثاني: لوكانت الرؤية بالشعاع لوجب أن يتشوش بالرياح العاصفة للطافته فكان يقع على غير المقابل ، فيرى الانسان مالايقابله دون الذي يقابله .

الثالث : انا ننظر الى الارض من تحت الماء الصافي ، فيجب أن يكون ثمة خلاء يدخل فيه الشعاع،والحس يكذبه .

قال المحقق الطوسي : ماذكرتموه جميعه ينتقض بأشعة الكواكب النيرة

كالشمس والقمر.

أجاب المصنف في الاسرار: بأنا لانقول أن الشعاع يتحدرمن الكواكب حتى يلاقي الاجسام السفلية ، بل محاذاة الجسم النير لجسم كثيف سبب معد لحصول الشعاع في ذلك الجسم الكثيف ، لابانتقال من النير اليه .

وأما الانطباع : فلانه يلزم منه انطباع [الجسم] العظيم في الصغير،وهو محال .

أجابوا عنه : بأنه قد ينطبع العظيم في الصغير،كما في المرآة .

قال المصنف في الاسرار : هذا ليس بصحيح ، لان العظيم لاينطبع مع عظمه في الصغير، بل ينطبع صورة مساوية له في الشكل دون المقدار ، ولا يمكنهم القول هنا بمثل ذلك، لان البصر يدرك العظيم على عظمه والصغير على صغره.

ولما أبطل القولين ذكرماهو الحق عنده ، وهو أن الله تعالى جعل للعين قوة تدرك المرئي عند المقابلة والشرائط ، فالمقابلة سبب معد لافاضة الله تعالى تلك القوة ، ويقرب من هذا مذهب الشهيد السهروردي .

وتلك الشرائط عشرة :

الاول : سلامة الحاسة ، فانها لو لم تكن سليمة لم يحصل الادراك .

الثاني : كثافة المبصر ، فانه لو كان لطيفاً كالهواء لم يدرك .

الثالث : عدم البعد المفرط .

الرابع : عدم القرب المفرط ، كالشيء في الحدقة .

الخامس : المقابلة أو في حكما [كما] في المرآة .

السادس : وقوع الضوء على المبصر ، اما من ذاته أو من غيره .

السابع : كونه غير مفرط ، كضوء الشمس .

الثامن : عدم الحجاب .

التاسع : تعمد الابصار ، أي توجهه [١] نحو المرئى .

العاشر: توسط الشفاف، على عدم تقديرالخلاء ، وأما على تقدير وجوده فلايتوسط شيء ، والمصنف قال بوجود الخلاء ، فلاوجه لهذا الشرط عنده .

وعند حصولهذه الشرائط بأجمعها تجبالرؤية، عند الحكماء والمعتزلة والمحققين، والتجأوا في ذلك الى الضرورة، ولانه يلزم من عدم ذلك القدح في سائر القضايا العقلية .

وخالفت الاشاعرة في ذلـك ، اذ جوزوا عدم الرؤية عند حصول هـذه الشرائط ، محتجين بأنا نرى الكبير صغيراً ، وليس السبب فيه الا رؤية بعض أجزائه دون بعض، مع تساوي الجميع في الشرائط، فلو كانت الرؤية واجبة عند حصول الشرائط لرأينا جميع أجزائه ، وكنا نراه على ماهو عليه، فلانراه صغيراً بل كبيراً ، والواجدان بخلافه .

والجواب : ان هذا خطأ ، فانا لو جوزنا ذلك للزم أن يكون بين أيدينـا جبال شاهقة وأنهار سارية ونحن لانراها ، وهو سفسطة . وأما ماذكـروه فليس بدال على مطلوبهم ، لوقوع التفاوت في القرب والبعد بالنسبة الى الاجـزاء فلهذا أدركنا بعض الاجزاء ، وهي القريبة دون الباقي وهي البعيدة . ويتحقـق التفاوت بخروج خطوط ثلاثة منالحدقة الى المرئي: أحدها عمود ، والباقيان ضلعا مثلث قاعدته المرئي ، فالعمود أقصر ، لانه يؤثر زاوية حادة ، والضلعان أطول ، لانهما يؤثران قائمة .

النوع الثاني منأنواع الادراك السماع: وهويحصل بتموجالهواء الصادر عن قلع أو قرع عنيف ، بحيث ينقلب [٢] الهواء ، فيدفع بعضه بعضاً الى أن

---

(١) في « ن » : توجه النفس .

(٢) في « ن » : ينفلت .

يصل الى القوة السامعة التي في الصماخ ، وهو عصب مفروش داخل الاذن ، جعل الله فيه قوة يسمع بها مايلاقيه من الاصوات . وقد عرفت من قبل كيفية حصول الصوت وقيامه بالهواء .

وقال بعضهم بنفيه، وأنه لايفتقر الى الهواء، والا لما أدركنا الصوت من وراء الجدار على هيئته، فان من المحال أن يبقى التموج على شكل الصوت مع صدمه الجدار ونفوذه في مسامعه. وهذا مجرد استبعاد من غيردليل .

الثالث ـ الشم : وهو قوة موجودة (١) في حلمتين كحلمتي الثديين ناشيتان من الدماغ في مقدمه، قد فارقتا لين الدماغ قليلا، ولم تلحقهما صلابة العصب، خلق الله فيها تلك القوة الشامة ، وخلق في آخر الانف عظماً مثل المصفاة فيه ثقوب ينفذ(٢) الهواء المتكيف من رائحة ذي الرائحة في تلك الثقوب فيصل الى تلك الزائدتين فيحصل الشم .

الرابع ـ اللمس : وهو أنفع الادراكات ، اذ باعتباره يحفظ الحيوان مزاجه عن المنافي الخارجي ، فانه لما كان مركباً من العناصر [الاربعة] ولكل واحد منها مقدار معين لايزيد عليه ، فاعتدال مزاجه هو بقاء تلك المقاديرعلى ماهي عليه من غير زيادة ولانقصان .

فوهبه الله تعالى قوة سارية في جميع سطوح بدنه وهي اللمس يدرك بها ماينافيه فيبعد عنه ومايلائمه فيقرب منه ، بحيث تبقى تلك المقادير المعينة على ماهي عليه ، فلهذا كان أنفع الادراكات ، لكونه دافعاً للضرر .

بخلاف باقي القوى من الشم والذوق وغيرهما فانها جالبة للنفع، ودفع الضرر أقدم من جلب النفع ، لان النفع لايصل الى البدن الا بعد أن يكون على

(١) في «ن»: مودعة .

(٢) في «ن»: ينتقل .

الاعتدال ، وبقاؤه على الاعتدال انما هو بدفع الضرر ، فيكون أقدم .

وهل هوقوة واحدة أوأكثر ؟ ذهب الجمهور من الحكماء الى الثاني ، وقسموه الى قوا أربع : الاول : الحاكمة بينالحار والبارد الثاني : الحاكمة بين الرطب واليابس الثالث : الحاكمة بين الصلب واللين .

الرابع: الحاكمة بينالخشن والاملس، بناءً منهم على أن القوة الواحدة لايصدر عنها أكثر من واحد .

وذهب آخرون الى أنه قوةواحدة تدرك جميع الكيفيات، قال فيالمناهج: وهو أولى .

الخامس ـ الذوق : وهو قوة خلقها الله تعالى في سطح اللسان تحت الجلدة، ولايكفي فيها الملامسة، بل لابد من توسط الرطوبة اللعابية المنفعلة عن طعم ذي الطعم، وتلك الرطوبة منبعثة عن الخرقين[١] اللذين تحت اللسان المولدين للعاب، ويجب خلو تلك الرطوبة من الطعم ، لانها لوكانت ذات طعم فانكان مماثلا للمدرك لم يتحقق الادراك، لانالادراك انما يكون بالانفعال والشيء لاينفعل عن مثله ، وان كان مخالفاً لميحصل التأدية ، للكيفية على صرافتها، كما في حق المرضى، فوجب حينئذكونها عذبة خالية منالطعوم.

ثم انها هل ادراكها للطعم بانفعالها بكيفية الجسم ثم تنفذ الى سطح اللسان ، فتدرك تلك القوة ، أو بانفصال أجزاء من الجسم ثم تغوص[٢] في اللسان وتخالطه؟ المشهور الاول، والثاني محتمل .

---

(١) في «ن» : العرقين .

(٢) في «ن» : تعرض .

[تحقيق حول مباحث الاعراض]

قال: البحث الرابع ـ في أحكام عامة للاعراض :

الاعراض يستحيل عليها الانتقال ، لانـه عبارة عن الحصول فى حيز بعد الحصول في حيز آخر، وهو لايعقل الا[1] فى الاعراض .

ولايجوز انتقالها من محل الى محل، لان العرض مفتقر فى تشخصه الى محل شخصي يقوم بـه [2]، والا لما حل فيه، لاستغنائه فى وجوده بفاعله وفي تشخصه بغير المحل، واذا افتقر فى تشخصه الى محل استحال انتقاله عنه .

ولايستحيل قيام عرض بعرض،كالسرعة القائمة بالحركة، ولابد من الانتهاء الى محل جوهري .

ولايستحيل عليها البقاء، فان الحس كمايحكم ببقـاء الاجسام كذلك يحكم ببقاء الاعراض القارة. وخلاف الاشاعرة ضعيف .

ولايمكن حلـول عرض واحد فى محلين، كما لايعقـل حلول جسم فى مكانين. وقول أبي‌هاشم بـ « أن التأليف عرض يقوم بجزئيـن لاأزيد » وقول بعض الأوائل « ان الاضافات المتفقة تقوم بالمضافين» ضعيفان .

والاعراض كلها حادثة، لان محلها ـ وهو الجسم ـ حادث، وقدسبق.

أقول: لمافرغ من أحكام الخاصة لعرض عرض[3]، شرع في أحكام عامة[4] لكل واحد واحد من الاعراض وهي أقسام :

---

(١) كلمة الاستثناء غير موجودة فى المطبوع من المتن .

(٢) فى المطبوع من المتن : فيه .

(٣) فى «ن» : للاعراض .

(٤) فى هامش نسخة الاصل : كليات .

الاول: أنه لايجوز عليها الانتقال ، لانه عبارة عن الحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر، فلذلك لايعقل الا فيما كان حاصلا في الحيز، وهو الجسم. وأما العرض فلايعقل منه ذلك، لانه ليس حاصلا في الحيز .

الثاني : أنه لايجوز عليها الانتقال من محل الى آخر، وهو حكم متفق عليه بين العقلاء . فقالت الاشاعرة وبعض المعتزلة: لان الانتقال عرض، فلو جاز عليها الانتقال لزم قيام العرض بالعرض ، وهو محال، وسيأتيك [بيان] ضعفه، لتحقق قيام العرض بالعرض .

والاولى في استدلال بماقاله المصنف وأشار اليه المحقق الطوسي ، وتقريره: ان العرض مفتقر في تشخصه الى محل شخصي يقوم به ، والا لما حل فيه، وذلك لانه مستغني عنه فيوجوده بفاعله، فلو لم يكن مفتقر الى المحل لوجد بدونه، ولكنه لايوجد الا في المحل، فيكون مفتقر اليه، فالمحل حينئذ علة في تشخصه ، فاذا فارقه زالت عنه علته المشخصة فيعدم، لانه اذا زالت العلة زال المعلول، فاذا حل في محل آخر حل عرض آخر، وليس النزاع في استحالة انعدام عرض عن محل ووجود عرض آخر في محل آخر ، بل في استحالة أن ينتقل اليه عرض عن محل ويحل هو بعينه في محل آخر .

ان قلت: لم لايكفي في تشخصه افتقاره الى محل مبهم، وحينئذ لايلزم انعدامه بزواله عن محله الاول .

قلت :المبهم من حيث انه مبهم غيرموجود في الخارج، والعرض الشخصي من حيث هو عرض شخصي يفتقر في تشخصه الى محل موجود في الخارج، فلايكون المبهم مفتقراً اليه، وهوالمطلوب .

الثالث: أنه يجوز قيام عرض بعرض، وهو مذهب الحكماء وجمهور من المعتزلة، وهوالحق. خلافاً للاشاعرة فانهم منعوا من ذلك، وقالوا: كل عرض

فهو قائم بنفسه بمحل جوهري .

لنا: أن السرعـة والبطوءعرضان، وهما قائمان بالحركة، وانما قلنا ذلك ، لان مرادنا بالقيام هنا هو اختصاص أحد الامرين بالاخر، بحيث يكون القائم ناعتاً والمقوم به منعوتـاً ، وهو هنا كذلك ، فان الحركة تنعـت بكونها سريعة وبطيئـة دون الجوهر ، فانه لاينعت بهما ، لكن لابد من الانتهاء الـى محل جوهـري، والالزم التسلسل ، لان العرض هو الذي لايقوم الا بالغير ، فذلك الغير لايخلـو اما أن يكون جوهراً أوعرضاً، فان كان جوهراً ثبت المطلوب ، وان كان عرضاً افتقر الى شيء آخر مقوم به، وننقل الكلام اليه ونقول فيه كما قلنا في الاول ، وحينئذ يلزم اما التسلسل أو الانتهاء الى محل جوهري ، لكن التسلسل محال، فتعيـن انتهاؤه الى محل جوهري يقوم به، وهوالمطلوب .

الرابع: انه يجوز عليها البقاء، خلافاً للاشاعـرة، وتحرير البحث هنا أن نقول: العرض على قسمين: قار وغيرقـار. فالقار هو الذي تجتمع أجزاؤه فى الوجود، كالسواد والبياض . وغيرالقار ما لاتجتمع أجزاؤه فـى الوجود، بل يوجد منه شيء وينعدم منه شيء،كالحركة فانها لاتجتمع أجزاؤها فى الوجود بل تتعاقب ساعة فساعة بحيث ينعدم المتقدم ويوجد المتأخر .

اذا عرفت هذا فنقول: لاشك فى عدم بقاء الاعراض الغيرالقارة، أماالقارة فهل هي باقية أم لا؟ فقالت المعتزلةوالمحققون:نعم هي باقية، وادعىأبوالحسين هنا الضرورة، وذلك لان الحس كمايحكم ببقـاء الاجسام الذي شاهدناها فى الزمن الاول،كذلك يحكم ببقاء العرض الحال فيـه من غيرفرق بينهما .

وخالفت الاشاعرة فى ذلك وقالوا: الاعراض مطلقاً غير باقيـة، بل توجد آناً فآناً، وهذا يتوجه فى غيرالقارة، أما القارة فلاكما قلناه. احتجوا: بأنالبقاء عرض، فلوبقيت الاعراض لقام العرض بالعرض. أجيب: بأنا نمنع كونهعرضاً

بل هو أمر عقلي، وهو عبارة عن استمرار الوجود من الزمن الاول الى الثاني، سلمنا لكن يجوز قيام العرض بمثله، وقد تقدم [بيانه] .

الخامس: أنه لايمكن حلول عرض واحد في محلين. والحلول عبارة عن اختصاص أحدالشيئين بالاخر، بحيث تكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الاخر، كالسواد الذي في المحل .

اذا عرفت هذا فنقول : لايجوز أن يكون عرضاً واحداً حالا بمحلين لوجهين :

الاول : أنه كمالايعقل حصول جسم واحد في مكانين [1] ، كذا لايعقل حلول عرض واحد في محلين. وفيه نظر : فانه قياس للعرض على الجسم ، ولو صح ذلك لامتنع أن يحصل عرضان في محل واحد، كما امتنع الجسمان لكن الاعراض المتعددة تجتمع في محل واحد كالسواد والحركة والعلم وغيرها .

الثاني: أنه قد تقدم أن المحل علة في تشخص العرض، فلو حل العرض الواحد في محلين لزم توارد علتين تامتين على معلول واحد شخصي ، وهو محال كمايجيء . وخالف أبوهاشم في هذا الحكم حيث جوز قيام عرض بمحلين لاأزيد كالتأليف، وقد تقدم [البحث فيه]، وكذا جماعة من الاوائل ذهبوا الى أن العرض الواحد يقوم بمحلين ، لابمعنى أن العرض الحال في أحد المحلين حال في الاخر، بل أن العرض الواحد حال في مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلا واحداً، كالحياة والقدرة والعلم .

قوله «وقول بعض الاوائل» الخ: اعلم أن الاضافة على قسمين : متفقة وهي التي يتحد طرفاها، كالاخوة والجوار. ومختلفة وهي مايختلف طرفاها ،

---

١) في «ن» محلين .

كالابوة والبنـوة . فقال بعض الاوائل : ان الاضافة المتفقـة عرض واحد قائم بمحلين، وهما المضافـان، فان الاخوة التي هي قائمـة بهذا الاخ، كذلك هي قائمـة بذلك الاخ، وكذا الجوار. وهو باطل ، فان اخـوة هذا لذاك قائمة به واخوة ذلك لهذا قائمة به، فليس هناك عرض واحد قائم بمحلين، بل عرضان قائمان بمحلين. غاية مافي الباب أن الطرفين متحدان .

السادس: أن الاعراض حادثة، وقد تقدم بيانه .

[كون المتغايران امامتماثلان أومتخالفان]

قال: البحث الخامس ـ فى بقايا أحكام مشتركة بين الجواهروالاعراض: وهي خمسة :

الاول ـ كل معقوليـن ان تساويـا فى تمام الماهيـة فهما المثلان ، والا فالمختلفان. والمختلفان : اما متقابلان ان لم يمكن اجتماعهما، واما متلاقيان . والتقابل على أربعة أصناف :

اقول: هذا البحث في الامور العامة لكل واحد من الجواهر والاعراض وينقسـم الى أقسام :

الاول: فى تقسيم المتغايرين، أعني الذين يمكن أن يفارق أحدهماالاخر الى التماثـل والاختلاف والتقابل ، وتقريره أن نقول : المعقول هو الصورة الحاصلة في الذهن ، فكل معقولين حصلا في الذهن : اما أن يكون المفهوم من أحدهما بتمامه هو المفهوم من الاخر بتمامه، بحيث يكون كل منهما ساداً مسد الاخر في المعقوليـة أولا .

فان كان الاول فهما المتماثلان كزيد وعمرو، فان الذي يفهم من زيد هو بعينـه المفهوم من عمرو ، وهو الحيوان الناطق ، وانما يتخالفـان بعوارض

مشخصة ، كالاين والوضع والكيف وغير ذلك . والمراد بتمام الماهية فى قول المصنف « ان تساويا فى تمام الماهية » هو النوع ، أي يكون نوعهما واحد .

وان كان الثاني وهو أن لايكون المفهوم من أحدهما هو المفهوم من الاخر فهما المختلفان كالسواد والبياض، فان المفهوم من البياض [لون] مفرق للبصر ومن السواد [لون] قابض للبصر .

والمختلفان اما أن يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار واحد أولا ، فان كان الأول فهما المتلاقيان، لتلاقيهما فى المحل كالسواد والحركة . وان كان الثاني فهما المتقابلان كالحركة والسكون .

فالمتقابلان: وهما اللذان لايجتمعان فى ذات واحدة من جهة واحدة في وقت واحد. فـ «اللذان» يشمل الايجاب والسلب .

وقولنا «لايجتمعان فى ذات واحدة» احتراز من الشيئين اللذين يجتمعان فى الذات الواحدة ، كالمتلاقيين المجتمعين فى المحل الواحد كالسواد والسكون .

وقولنا «من جهة واحدة» ليدخل فيها المتضايفان كالابوة والبنّوة، فانهما يجتمعان فى ذات واحدة من جهتين مختلفتين، كزيد مثلا فانه قد يكون أبا لعمرو وابناً لخالد .

وقولنا «فى زمان واحد» تنبيهاً على أن المتقابلين قد يتعاقبان على الذات فى زمانين ، فان الجسم قد يكون أسود فى زمان ثم يصير أبيض فى زمان آخر .

اذا تقرر هذا: فالتقابل جنس تحته أربعة أنواع وهما: الضدان والمتضايفان والعدم والملكة والنقيضان. ودليل الحصر مبني على تقرير مقدمة وهي : أنه

لا تقابل بين العدمين ، وذلك لان العدمين اما مطلقين أو مضافين أو مطلق ومضاف .

فالاول ظاهر لما تقدّم من أن العدم المطلق واحد لاتعدد فيه ، والتقابل تستدعي التعدد .

والثاني أيضاً كذلك، لان المتقابلين لايجتمعان ولايصدقان على كل شيء والمضافان يصدقان على كل محل مغاير لملكيتهما ، لعدم البصروعدم القدرة الصادقين على الجدار .

والثالث أيضاً كذلك، اذ المطلق جزء من المضاف، وتمتنع التقابل بين الشيء وجزئه .

اذا عرفت هذا فنقول حينئذ : المتقابلان : اما أن يكونا وجوديين أو أحدهما وجودياً والاخر عدمياً، لاستحالة كونهما عدميين كما ذكرنا، فان كان الاول: فاما أن يمكن تعقل أحدهما بدون الاخر أولا. فان كان الاول فهما الضدان كالسواد والبياض .

وان كان الثاني فهما المتضايفان كالابوة والبنوة .

وان كان الثاني من القسمة الاولى: فاما أن يكون لها موضوع متحقق في الخارج من شأنه الاتصاف بالوجودي أو لا، فان كان الاول فهما العدم والملكة كالعمى والبصر. وان كان الثاني فهما النقيضان كالانسان واللاانسان .

[تعريف الضدان وأحكامهما]

قال: الضدان : وهما الذاتان الوجوديتان اللتان لاتجتمعان ، وبينهما غاية التباعد، كالسواد والبياض .

ولايعرض التضاد للاجناس مطلقاً، ولا للانواع الااذا دخلت تحت جنس أخير .

والضدان قد يخلو المحل عنهما ، اما مع الاتصاف بالوسط كالفاتـر، أو بدونه كالهواء، وقد لا يصح كالاكوان .

اقول : لما ذكر أن أقسام التقابل أربعـة شرع فى تعريف كل واحـد منها وذكر أحكامه، وابتدأ بالضدين، لان التقابل مقول بالتشكيك على أنواعه الاربعة وأشدها فيه هو الضدان، كذا ذكره المصنـف في شرح التجريد. وذلك لان تقابل الضدين أشد من تقابل السلب والايجاب، لان ثبوت الضد يستلزم سلب الاخر، وهو أخص منه دون العكس الاخر، فهو أشد فى العناد للاخر من سلبه فلذلك ابتدأ بالضدين .

وهما يقـالان على معنيين : حقيقـي ومشهوري . أما المشهـوري : فهما العرضان اللذان من جنس واحد ، فلا يجتمعان في محل واحد في وقت واحد ويمكن حصولهما فيه على التعاقب ، وقد يخلو المحل منهما .

فقولنا «العرضان» تنبيه على أنه لاتضاد بين الجواهر ، لان الضدين لابد لهما من موضوع يتعاقبان عليه، والجوهر لايحل في الموضوع، هذا على قول من يشترط في التضاد الموضوع ، أما اذا لم يشترط فيجوز أن يكون لبعـض الجواهر ضد .

وقولنا «من جنس واحد» لانهما لو كانا من أجناس مختلفة لم تكن متضادة كالكم والكيف والاين وغيرها المجتمعة في الجوهر .

وقولنا «لايجتمعان في محل واحد» احترازاً من عرضين من جنس [واحد] ويجتمعان كالخط والسطح[1] والجسم التعلمي[2] المجتمعة في الجسم الطبيعي.

---

(١) فى « ن » : فى .

(٢) الجسم اما القابل للابعـاد أو المشتمل عليها ، والاول طبيعى والثانى تعليمى « منه » .

وقولنا «في وقت واحد» ليدخل فيه الاشياء المتضادة ، لجواز أن تتعاقب في أقات مختلفة .

وقولنا « ويمكن حلولهما فيه على التعاقب » تأكيداً لذلك .

وقولنا « وقد يخلو المحل عنهما » أما لعدم المحل أو لوجوده وعرائه عنهما ، كالهواء الخالي عن جميع الا لوان .

وأما الحقيقي: فهو ماذكرنا مع قيدآخر ، وهووبينهما غاية التباعد ،كما قال المصنف: هما الذاتان الوجوديتان اللذان لايجتمعان في محل واحد، وبينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض .

فان هاهنا أنواع كثيرة واقعة في امتداد واحدكالسواد والحمرة والخضرة والصفرة والبياض مثلا .

ولهذا الامتداد طرفان هما السواد والبياض بينهما غاية التباعد ، فيكونان ضدين والبواقي ليست كذلك ، بل بعضها أقرب من بعض ، فلا تدخل تحت التضاد بهذا الاعتبار ، بل بالاعتبار الاول ، فيكون أعم من الثاني .

فعلى التعريف الاول يجوز أن يكون للواحد أضداد كثيرة ، كما عرفت من السواد، فان جميع الالوان غيرالسواد ضداً له لايجامعه في موضوعه بذلك الاعتبار .

وعلى التعريف الثاني لايكون للواحد الاضد واحد ، لانا شرطنا فيه غاية التباعد ، وغاية التباعد بين العرضين لايحصل الا اذا كانا طرفين .

قوله « ولاتعرض التضاد للاجناس » ذلك مما علم بالاستقراء،سواء كانت تلك الاجناس عالية أو سافلة أو متوسطة .

ان قلت : الخير والشر جنسان مع أنهما ضدان .

قلت : نمنع كونهما جنسين ، سلمناه لكن نمنع كونهما ضدين من حيث

ذاتهما ، بل [من حيث] تقابلهما من حيث الكمالية والنقص، وذلك لان الخير حصول كمال الشيء والشر عدم ذلك الكمال عن الشيء المقابل له، فبينهما تقابل العدم والملكة .

قوله « ولا للانواع الا اذا دخلت تحت جنس أخير » ذلك أيضاً مما علم بالاستقرار .

ان قلت : الشجاعة والتهور نوعان متضادان داخلان تحت جنسين ، أما الشجاعة فداخل تحت الفضيلة ، وأما التهور فداخل تحت الرذيلة . والشجر والحجر نوعان ، وبينهما تضاد وليسا داخلين تحت جنس أخير .

قلت : أما الجواب عن الاول فهو أن تقابلهما لامن حيث ذاتهما ، بل من حيث كون الشجاعة فضيلة والتهور رذيلة، وهما عارضان لهما. وعن الثاني بأنهما جوهران والبحث في أنواع الأعراض.

قوله «والضدان قد يخلو» الخ ، والضدان بالنسبة الى المحل على أقسام:

الاول : ان يخلو المحل عنهما ولايتصف بالوسط ، كالهواء الخالي عن السواد والبياض وعن باقي الالوان .

الثاني : ان يخلو المحل عنهما ويتصف بالوسط ، كالفاتر الخالي عن الحرارة والبرودة .

الثالث : أن يخلو عن أحدهما ، بل اما هذا أو ذلك على سبيل الانفصال الحقيقي، كالحركة والسكون، فان الجسم لابد وأن يكون كائناً بأحد الكونين ضرورة ، لانه اما أن ينتقل أولا ، فالاول متحرك والثاني ساكن .

[تعريف النقيضان]

قال: والنقيضان : وهما اللذان لايجتمعان ولايرتفعان : اما في المفردات

كالانسان ولا انسان ، أو في المركبات كالانسان كاتب وليس الانسان بكاتب ، وهو تقابل بحسب القول والعقل .

أقول : القسم الثاني من أقسام التقابل التناقض . والنقيضان: هما اللـذان لايجتمعان ولا يرتفعان أي لايصدقان ولايكذبان ، وذلك على قسمين : أحدهما في المفردات كقولنا الانسان لاانسان ، فانهما لايصدقان معاً على شيء مـن الاشياء ولايكذبان عليه .

وثانيهما: في المركبات وهو عبارة عن اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب، بحيث يقضي لذاته صدق أحدهما وكذب الاخرى ، كقولنا الانسان كاتب الانسان ليس بكاتب .

فقيدنا الاختلاف بالقضيتين ليخـرج اختلاف المفردات، وبقيد الايجاب والسلب يخرج اختلافهما بالجملة والشرطية وغيرهما .

وبقيد لذاته يخرج مايقتضي ذلك لالذاته ، بل اما لخصوص المادة كقولنا كل انسان حيوان لاشيء من الانسان بحيوان فهذا خـاص ، أو لايجاب قضية وسلب لازم محمولها المتساوي، نحو زيد انسان زيد ليس بناطق ، فانه اقتضى الاختلاف بواسطة أن سلب الناطق مستلزم لسلب الانسان .

وهذا القسم له شرائط في جانب الموضوع وشرائط في جانب المحمول يرجع حاصلها الى وحـدة النسبة الحملية [1] في القضيتين ، وتفاصيل ذلك كله وأحكامه مـذكورة في المنطق .

ثم ان هذا القسم له خواص يمتاز بها عن باقي أقسام التقابل : احدها أن النقيضان لايجتمعان ولايرتفعان ، بخلاف البواقي ، فان الضدين قديرتفعان كما عرفت، وكذا المضافان يرتفعان لخلو المحل عنهما، والعدم والملكة أيضاً يرتفعان،

(١) في «ن» :الحكمية .

لعدم المحل وعدم استعداده على المشهور .

وثانيهما : أنه تقابل بحسب القول والعقل . بخلاف البواقي فانها متقابلة بحسب الوجود الخارجي ، وأما التناقض فبحسب القول والاعتقاد ، بمعنى أن القولين متقابلان واعتقادهما أيضاً كذلك .

[تعريف تقابل العدم والملكة]

قال : والعدم والملكة ،وهما نقيضان يخصص موضوعهما كالعمى والبصر ، فان العمى عدم البصر ، لامطلقاً بل عن محل يمكن اتصافه به .

أقول : هذا هو القسم الثالث وهـو تقابل العدم والملكة ، وعرفه بأنهما نقيضان يخصص موضوعهما كالعمى والبصر ، فان محلهما واحد ، فان العمى عدم البصر لاعن أي شيء كان ، بل عن محل مخصوص يمكن اتصافه بالبصر. بخلاف التناقض كانسان ولاانسان ، فان الانسان عدم الانسانية عن أي محل كان.

ثم ان هذا القسم ينقسم أيضاً [الى] قسمين : أحدهما مشهوري وثانيهما تحقيقي .

أما المشهوري : فالملكة كل موجود في موضوع من شأن ذلك الموضوع أن يتصف به ويمكن أن يعدم عنه ، واما اذا عدم لم يمكن أن يعود .

والعدم هو عدم ذلك الموجود في وقت امكان وجوده فيه .فالملكة كالبصر والسن والشعر في الرأس في وقتها ، والعدم هو العمى والدرد [1] والصلع في وقت البصر والسن والشعر ، فعدم البصر عن الجرو [2] قبل أن يفتح عينيه ، وعدم السن عن الطفل قبل أن ينبت له السن ،وعدم اللحية عن الصبي ،لايكون

---

(١) درد درداً وهو درد : ذهبت أسنانه .

(٢) الجرو بتثليث الجيم: صغير كل شيء والمراد هنا الطفل الصغير .

من عدم الملكة ، لامكان الانتقال الى الوجود .واما عدم البصر عن الجروبعد فتح عينيه أوعن الانسان ، وعدم السن عن الرجل ، وعدم شعر لحيته عنه ، فمن عدم الملكة .

وأما التحقيقي : فهو أعم ، فالملكة هنا كل موجود في موضوع أعم من أن يكون الموضوع من شأن شخصه أن يكون له ذلك الموجود [١] في وقته كما تقدم ، أو من شأن شخصه في غيروقته كعدم اللحية عن الامرد ، أومن شأن نوعه كعدم اللحية عن المرأة ،أومن شأن جنسه كعدم الذكورة عن المرأة ،أو كعدم البصر عن شخص [٢] من الخلد [٣] ، فان طبيعته الشخصية والنوعية غير قابلة للبصر ، لكن طبيعته الجنسية كالحيوان قابلة له، فالقسم الاول أخص من الثاني .

[تعريف المتضايفان وأحكامهما]

قال :والمتضايفان وهما اللذان لايعقل أحدهما الابالقياس الى الاخر ، كالابوة والبنوة ، والحق أن الاضافات لاوجود لها في الخارج ،والالزم التسلسل.

وكمايستحيل الجمع بين المتقابلين يستحيل الجمع بين المثلين، اذلاماتز حينئذ ، لان الذات ولوازمها متفقة ، والعوارض متساوية النسبة اليها . و انما يجتمع المختلفان غير المثلين والمتقابلين .

أقول : هذا هو القسم الرابع من أقسام التقابل. واعلم أن الاشياء باعتبار تعقلها على ضربين: أحدهما: مالايتوقف تعقله على تعقل أمر آخر، وهو ماعدا المضاف من الماهيات الاخر . وثانيهما : مايتوقف تعقله على تعقل غيره وهو

---

(١) في «ن» : الوجود .

(٢) في «ن» : بالنسبة الى شخص .

(٣) نوع من القواضم يعيش تحت الارض ، وهو ايس له عينان ولاأذنان .

المضاف. ولهذا عرف المصنف المتضايفين بقوله: وهما اللذان لايعقل أحدهما الا بالقياس الى الاخر .

ثم انهذا القسم أيضاً ينقسم الى قسمين: أحدهما مشهوري والاخر حقيقي. وذلك لان المضاف: اما أن يكون له وجود غير اعتبار كونه مقيساً الى الاخر، أولايكون له وجود غير اعتبار كونه مقيساً الى الاخر .

فالاول هو المشهوري ، كالاب والابن مثلا من حيث هما أب وابن ، فان كل واحد منهما لايعقل الا مقيساً الى الاخر، ولهما وجودان آخران وهما ذات كل واحد منهما .

والثاني هو الحقيقي ، كأبوة الاب وبنوة الابن ، فانه ليس لهما وجود خارج عن كل منهما مقيساً الى الاخر .

قوله « والحق ان الاضافات لاوجود لها في الخارج » الخ .

أقول : اختلف الناس في وجود الاضافات في الاعيان . فقال الحكماء : انها موجودة في الاعيان . وقال المتكلمون : انها موجودة في الاذهان .

احتجت الحكماء: بأن العقل يحكم بفوقية السماء [مثلا] حكماً صادقاً مطابقاً للواقع ، فالفوقية لايجوز أن يكون أمراً عدمياً ، لانها نقيض الافوقيّة الصادقية على المعدوم فتكون عدمية، لاستحالة كون صفة المعدوم ثبوتية، والا لزم ثبوته ، واذا كان الافوقيّة عدمية تكون الفوقية ثبوتية، وهو المطلوب .

احتجت المتكلمون : بأنها لوكانت موجودة في الخارج لزم التسلسل ، واللازم باطل فكذا الملزوم ، بيان الملازمة : ان الاضافة لوكانت موجودة في الخارج لكانت صفة قائمة بمحل ، فيكون لها اضافة الى ذلك المحل ، وتلك الاضافة أيضاً تكون موجودة في الخارج، [فتكون] قائمة بمحل آخر. وننقل الكلام اليه، ويلزم التسلسل وهو محال، وهولازم على تقدير وجود الاضافات

في الخارج ، فلاتكون موجودة [في الخارج] وهو المطلوب .

قال شيخنا : في هذا نظر ، لان القائل بعدم الاضافات يدعي سالبة كلية ، وهو لاشيء من الاضافات بموجود في الخارج، وحينئذ لايتم الدليل .

لانه اذا قال : لو كانت الاضافات موجودة في الخارج لكانت صفة قائمة بالمحل، فيكون لها اضافة الى ذلك المحل، وتلك الاضافة تكون أيضاً موجودة.

قلنا : ممنوع ، لان القائل بوجود الاضافات لايقول بوجود كل اضافة، بل بوجود بعض الاضافات [دون بعض] فجاز حينئذ أن تكون اضافة الاضافة من الاضافات التي لاوجود لها في الخارج .

قوله « وكما يستحيل الجمع بين المتقابلين » الخ .

أقول: قد عرفت انقسام كل معقولين الى المثلين والمختلفين والمتقابلين، وعرفت أن المتقابلين لايجتمعان ، والمختلفين غير المتقابلين يجتمعان .

بقي البحث في المثلين فقال رحمه الله تعالى: انهما لايجتمعان أيضاً كالمتقابلين، وهو مذهب الاشاعرة والاوائل ، خلافاً للمعتزلة .

احتج الاولون : بانهما لو وجدا في محل واحد لم يكن بينهما ما يرفع كونهما[1] اثنين وذلك محال ، لان التعدد يقتضي التمييز ، و انما قلنا انه لم يكن بينهما مائز حينئذ ، لان التمايز انما يكون بأحد أمور ثلاثة : اما بالذات أو اللوازم أو العوارض ، و الأقسام الثلاثة هنا منفية .

أما الذات و اللوازم فانها [2] حاصلة لكل منهما ، و الا لما كانا مثلين . وأما العوارض فلانها انما يكون بحسب المحل، فاذا كانا معافي محل واحد

(١) في «ن» : لم يكن بينهما مائز مع كونها .

(٢) في «ن» : فانهما .

فكلما يحصل أي يعرض لاحدهما بحسب ذلك المحل يعرض للاخر أيضاً بحسبه فلاتمايز حينئذ .

فقد بان أنه لو اجتمعا لما امتازا، وعدم امتيازهما محال، والالما كانا اثنين، والفرض انهما اثنين ، هذا خلف .

[انقسام المعقول الى الوحدة والكثرة وكيفيتهما]

قال : الثاني ـ المعقول : امـا أن يكون واحـداً أو كثيراً ، والواحد اما بالذات أو بالعـرض ، والاول قد يكون بالشخص كزيد [وقد يكون بالنوع كزيد][1] وعمرو، وقد يكون بالجنس كالانسان والفرس .

ثم الاجناس تتصاعد ، فيكون الواحد بالجنس واحداً، امابالجنس القريب كما قلناه ، أو بالمتوسط كالانسان والحجر، أو البعيد كالانسان والعقل .

والواحد بالنوع كثير بالشخص ، والواحد بالجنس كثير بالنوع. والواحد بالشخص قد يصح عليه الانقسام لذاته كالمقدار ولغيره[2] كالجسم الطبيعي[3] ، وقد لايصح ويكون ذا وضع كالنقطة ، وغير ذي وضع كالنفس. ومن جملة أقسام الواحد الوحدة .

أقول : انقسام المعقول الى الواحـد والكثير من الامور العامة الشاملـة للجواهر والاعراض . فالمعقول أما أن يكون منقسماً أو لايكون منقسماً، فالاول هو الكثير، والثاني هو الواحد . وهو اما أن يكون واحداً بالذات أو بالعرض لان عدم قبول القسمة اما أن يكون لغيره وهو الواحد بالعرض كالعرض الحال

---

(١) ما بين المعوقتين غير موجودة فى المطبوع من المتن .

(٢) فى المطبوع من المتن : وبغيره .

(٣) غير موجودة فى المطبوع من المتن .

في الجوهر الفرد ، أو يكون لذاته وهو الواحد بالذات كالجوهر الفرد .

ثم الواحد بالذات قديكون واحداً بالشخص، أي يكون مانعاً من الشركة كزيد فان شخصه واحد لااشتراك فيه ، وقديكون واحداً لابالشخص ، فلاجرم يكون له جهتان : احداهما تقتضي الكثرة ، والاخرى تقتضي الوحدة .

فجهة الكثـرة ان كانت متفقة ، فهو الواحد بـالنوع كزيد وعمرو ، فـان نوعهما واحد وهو الانسان . وان كانت مختلفة فهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس ، فانهما واحد بالحيوان الذي هوجنس لها وهو واحد .

ثم الجنس قد يكون بعيداً وقريباً ومتوسطاً ، والواحد بالجنس امابالجنس القريب ،كما قلناه في الانسان والفرس ، فـان الحيوان جنس قريب لها . أو بالمتوسط امابمرتبة واحدة كالانسانوالشجر، فانهما واحد[1] بالجنس المتوسط وهو الجسم النامي ، أو بمرتبتين كالانسان والحجر، فانهما واحد[1] بالجسم المطلق . أو البعيد كالانسان والعقل ، فانهما واحد بالجوهر، وهو جنس بعيد لهمـا .

فالواحد مقول بالتشكيك على هذه الاقسام بالاولوية وعدمها، فانالواحد بالذاتأولى بالوحدة من الواحدبالعرض، والواحد بالشخص أولىمنالواحد بالنوع ، والواحد بالنوع أولى من الواحد بالجنس ، وهو بالقريب أولى منه بالمتوسط والبعيد .

فالاتحاد في النوع يسمى « مماثلة » وفي الجنس يسمى « مجانسة » وفي العرض ان كان في الكم سمى « مساواة » وفي الكيف سمى « مشابهـة » وفي المضاف سمى « منـاسبة » وفي الشكل سمى « مشاكلة » وفي الوضع يسمى « موازاة » وفي الاطراف يسمى « مطابقة » .

---

(١) في «ن» واحدان .

قوله « والواحـد بالنوع كثير بالشخص » الخ ، لان النوع لابد لـه من أشخاص ، لانه المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة .

ثم تلك الاشخاص قد تكون ذهنية لاغير كالعنقاء[١]، وقد تكون خارجية وذهنية ، فالخارجيـة قد تكون واحداً لاغير كالشمس ، فـان نوعه منحصر في شخصه خارجاً، وقد تكون أكثر كالانسان وغيره من الانواع . والواحد بالجنس كثير بالنوع ، لان الجنس لابد له من أنواع ، لانه المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة .

قوله « والواحد بالشخص » الخ اعلم أن الواحد بالشخص اما أن يصح عليه الانقسام أو لا ، فان كان الاول فاما أن يصح الانقسام لذاته وهو المقدار ، وهو عرض يقبل القسمة لذاته .

والقسمة هي امكان أن نفرض فيه شيء غير شيء آخر كالابعاد الثلاثة، فانه يمكن أن نفرض مع كل واحد منها طرف غير طرف آخر، ويصح عليه الانقسام لغيره كالجسم الطبيعي ، فانه ينقسم لانقسام الابعاد القائمة به .

فالجسم على قسمين : تعليمي وطبيعي . فالتعليمي هو نفس المقادير الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق ، وانمـا سمي تعليمياً لانه انما يبحث عنه أهـل التعاليم ، أعني أصحاب العلوم الرياضي. والطبيعي هو محل هذه المقادير ، وسمي طبيعياً لان جسميته بالنظر الى طبيعته .

وان كان الثاني : فأمـا أن يكون ذا وضع ، أي يمكن أن يشار اليه اشارة حسية أو لا يكون . فالاول كالنقطة ، فانها طرف الخط الموجود المشار اليه ، فتكون موجودة مشار اليها . والثاني كالنفس الناطقة عند من يثبت تجردها .

ومن جملة أقسام الواحد الوحدة ، فان الواحد هو ما لا ينقسم ، فاما أن لا

(١) العنقاء : طير عظيم معروف الاسم مجهول الجسم .

يكون له مفهوم غيرذلك فهو الوحدة، أو يكون وهو ينقسم الى الاقسام المتقدمة.

[كون الوحدة والكثرة من الامور الاعتبارية]

قال : والحق أن الوحدة والكثرة من الامور الاعتبارية ، فان الوحدة لو كانت موجودة لزم التسلسل ، ولو كانت الكثرة موجودة لكان محلها اما بعض أجزائها أو كل واحد من أجزائها ، فيكون الواحد كثيراً باعتبار واحد .

أقول : الوحدة والكثرة من المعلومات البديهية ، فلايفتقر في تصورهما الى اكتساب تعريف ، ومايقال في التعريف: الوحدة بأنها عبارة عن كون الشيء لاينقسم ، والكثرة بأنها عبارة عن كونه منقسماً، فهو تعريف لفظي غايته تبدل[1] لفظ خفي بلفظ جلي ، وهما من المعقولات الثانية ، أي الحاصلة في المرتبة الثانية من التعقل ، وليس لهما فى الخارج تحقق بذاتهما ، فاما[2] أن نعقل الشيء أولا ثم نتعقل كونه واحداً أو كثيراً، فالكثرة والوحدة عارضتان للمعقول أولا ، ولايتصور قيامهما بأنفسهما بل بمعروضهما ، فهما أمران اعتباريان ،وقد نازع في ذلك قوم من الاوائل وجعلوهما عرضين موجودين فى الخارج .

والحق خلافه واستدل المصنف على ذلك بماتقريره أن نقول : لوكانت الوحدة موجودة فى الخارج لزم التسلسل ، واللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : أنها لوكانت موجودة فى الخارج لكان لايخلو : اما أن تكون واحدة أوكثيرة لاجائز أن تكون كثيرة ، والا لزم اتصاف الشيء بمنافيه لان الكثرة منافية للوحدة ، فتكون واحدة ، فتكون لها وحدة ، وتلك الوحدة تكون موجودة فى الخارج أيضاً ، وننقل الكلام اليها ونقول فيهاكما قلنا فى

---

(١) فى «ن» تبديل .

(٢) فى «ن» فانا نتعقل .

الوحدة الاولى ، فيلزم التسلسل .

قال شيخنا : فيه نظر فان الوحدة هي عبارة عن كون الشيء غير منقسم كما قلناه ، ولاشك في أن هذا المعنى موجود متحقق في الوحدة ، سواء اعتبرناه أو لا .

قوله « فيكون لها وحدة أخرى » قلنا : ممنوع ، فان وحدة الوحدة عينها، وأما الكثرة فانها لو كانت موجودة في الخارج لكانت لايخلو: اما أن تكون قائمة ببعض أجزاء محلها أو بكل واحد واحد من أجزائه ، لاجائز أن يقوم ببعض أجزاء محلها ، والا لكان الواحد كثيراً ، ولابكل واحد واحد من أجزاء محلها والا لزم منه فسادان :

الاول : أن يكون الواحد كثيراً أيضاً .

الثاني : أن يكون العرض الواحد قائم بمحال متعددة .

والقسمان باطلان ، وهما لازمان من فرض وجود الكثرة خارجاً، فلايكون موجودة خارجاً ، وهو المطلوب. وفيه نظر، لجواز أن تكون قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع .

[تقسيم الموجود الى القديم والحادث]

قال : الثالث ـ الموجود اما أن يكون قديماً أو محدثاً :

فالقديم ما لاأول لوجوده ، أو الذي لايسبقه العدم ، وهو الله تعالى خاصة والمحدث ما لوجوده أول ، أو هو مسبوق بالعدم ، وهو كل ماعدا الله تعالى.

اقول : قسمة الموجود الى القديم والحادث أيضاً من الامور العامة، وهي قسمة حقيقية لايجتمعان ولايرتفعان ، فان الموجود : اما أن يكون لوجوده أول أو لايكون ، فالاول المحدث والثاني القديم .

فالقديم فسره المتكلمون بأمرين متلازمين : أحدهما ما لاأول لوجوده ، وثانيهما مالايسبقه العدم ، وكذا المحدث أما الذى لوجوده أول أو الذى سبقه العدم .

فالقديم عند أصحابنا والمحققين من المعتزلة كأبى الحسين هو الله تعالى لاغير، وخالف في ذلك جماعة ، فعند الاشاعرة هو الله تعالى وصفاته ، وعند مثبتي الاحوال هو الله وأحواله الخمسة كما يقوله أبوهاشم ، وعند الفلاسفة هو الله والعالم بجملته .

وعند الحرنانيون خمسة : اثنان حيان فاعلان هما الله تعالى والنفس ، وواحد منفعل غيرحى هو الهيولى ، واثنان لاحيان ولافاعلان ولامنفعلان هما الدهر والخلا [يق] .

والحق خلاف هذا كله ، لمايأتى من دلائل التوحيد والدلالة على كون جميع ماعداه محدثاً .

والمحدث هوعندنا ماعدا الله سبحانه ، وعند الاشاعرة والمثبتين ماعدا الله وصفاته ، وعند الحرنانيون ماعدا الخمسة .

أما الحكماء فيفسرون الحدوث بأعم ممافسره المتكلمون وتقرير كلامهم أن نقول : قالوا : تفسير الحدوث كما ذكرتموه انما يتأتى بالنسبة الى بعض أجزاء العالم ، ولايتأتى بالنسبة الى كل واحد واحد من أجزائه ولابالنسبةالى كل العالم ، أما الاول فهو أنه لايتأتى بالنسبة الى كل واحد واحد من أجزاء العالم ، فلان سبق الشيء على الشيء يقال على خمسة معان :

الاول : السبق بالعلية كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم،فانانتصور حركة الاصبع أولا ثم تتبعها حركة الخاتم وان وجدا فى الزمان معاً .

الثانى : السبق بالذات ويقال له السبق بالطبع أيضاً ،كسبق الشرط على

المشروط ، والواحـد على الاثنين ، والفرق بينه وبين الاول أن السابق الاول يلزم من وجوده وجود المتأخر، بخلاف هذا فانه لايلزم من وجود الواحد وجود الاثنين .

الثالث : السبق بالرتبة امابالحس ،كسبق الامام على المأموم في المحراب أو بالعقل كسبق الجنس على النوع .

الرابع : السبق بالشرف كسبق المعلم على متعلمه والنبي على أمته .

الخامس : السبق بالزمان كسبق الاب على ابنه .

وسبق عدم الشيء على وجوده لايمكن أن يكون بالوجه الاول، لان العدم ليس علـة للوجود ، ولا بالوجه الثاني لانه يجتمـع فيـه السابق والمسبوق ، والوجود لايجامع العدم . ولابالثالث أي بالرتبـة والوضع وهو ظاهر . ولا بالرابع لعدم كون العدم أشرف من الوجود، فلم يبق الا الخامس. ومعناه حينئذ أن زمان عدمه سابق على زمان وجوده، والزمان تستلزم الحركة لانه مقدارها والحركة تستلزم الجسم لانه معروضها، وكل حادث يستلزم سبق حادث آخر فان انتهى الى حادث لايكون مسبوق بالعدم، بالتفسير المذكور ثبت أن التفسير المذكور لايتأتـى بالنسبة الى كل واحد واحد من أجزاء العالم ، وان لم ينتـه ثبت وجود حوادث لاأول لها وقد احلتموه ، فتعين الاول .

فأما الثاني وهو أنه لايتأتى بالنسبة الى كل العالم فلان الزمان اما أن يكون جزءاً من أجزاء العالم أولا والثانـي محال ، والا لزم أن يكون نفس واجب الوجود، لان العالم عندكم كل موجود سوى الله تعالى، فالمغاير للعالم يكون هو الله تعالى، والاول أيضاً محال لان كون مجموع العالم مسبوقاً بالعدم بالزمان يستلزم سبق الزمان على نفسه وهو محال .

واذا لم يكن التفسير المذكور يتأتـى بالنسبة الى كل العالـم ولا الى كل

واحد من أجزائـه، فلابد أن يفسر بماهو أعـم من ذلك ، وهو ماكان مسبوقاً بالغير، فان لم‌يمكن اجتماع السابـق والمسبوق فهو الحادث الذي فسرتمـوه أعني الزمان، وان أمكن فهو الحادث الذاتي .

ومعناه: أن الممكن من حيث هوممكن لايستحق الوجود لذاته، وان وجد يكون وجوده من غيره [1]، فلااستحقاق الوجود سابق علـى الوجود، لان ما بالذات سابق على مابالغير، وانما قلنا لايستحق الوجود لذاته ولم‌نقل يستحق الاوجود ، لانه لواستحق الاوجود لكان ممتنعاً وقد فرضناه ممكناً .

وانما قلنا ان لااستحقاق‌الوجود سابق على‌الوجود ولم نقل على‌استحقاق الوجود، لئلايلزم أن يكون الممكن الذي استعد للوجود ولم يوجد بعد حادثاً فلانه مستحق للوجـود بالغير ، وحينئذ لايكون ممكن مـن الممكنات قديمها وحادثها الا وهو موصوف بهذا الحدوث .

والفرق اذاً بين هـذا الحدوث وبين الحدوث الزماني فرق مـا بين العام والخاص ، اذ الحادث الزماني لايجامع القديم الزمانـي ، والحادث الذاتي يجامع القديم الزماني ، ولهذا قالوا : بأن العالم قديم بالزمان وان كان محدثاً بالذات .

وأجاب المتكلمون عن هذا الكلام بأنا لانسلم حصر السبق فيما ذكرتموه [بل] لابدله من دليل ، وان تمسكتم بالاستقراء فهو غير مفيد لليقين .

ثم ان هاهنا قسماً آخر من‌السبق ليس من‌الخمسة ، وهو سبق بعض‌أجزاء الزمان على بعض ، كالامس على اليوم فانه ليس بالعلية لوجهين :

الاول : لو كان بالعلية لزم تأثير المعدوم في‌الموجود ، وهو محال وبيانه ظاهر .

---

(١) في «ن» بغيره .

الثاني : ان أجزاء الزمان متساوية في الماهية ، فيستحيل أن يكون بعضها علة لذاته وبعضها معلولا بالذات ، أمـا أولا فلتساوي الاجزاء كما قلناه ، وأما ثانياً فلامتناع اجتماع المضافين هنا فى الوجود وامكانه في التقدم الذاتي ،

ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان آخر ويتسلسل وهو محال .

ولا بالشرف لتساوى الأجزاء في حدذاتها شرفاً .

ولا بالوضع وهو ظاهر ، فيكون نوعاً آخر من التقدم وهو السبق بتقدير الزمان ، وحينئذ يكون سبق العدم علىالوجود في تفسير الحادث بهذا المعنى فيكون عاماً بجملة[1] العالم ولاجزائه .

وكذا الكلام فيتقديم الباري تعالىعلى العالم ، وهو أن لو قدرنا وجود أزمنة لانهاية لها ، كانالله تعالىموجوداً [معها] ولايشترط وجود زمان مصاحب له تعالى، والالزم القدم ويتسلسل الازمنة . ولما كانت هذه المسألة من المسائل المهمة استوفينا فيها الكلام .

[كون الحدوث والقدم منالصفاتالاعتبارية]

قال: والحدوثوالقدممنالصفاتالاعتبارية ، والالزم التسلسل . وخلاف الكرامية في الاول وبعض الاشعرية في الثاني ضعيف .

اقول: ذهب المحققون الى أنالحدوث والقدم اعتباران عقليان يحصلان في الذهن عند اعتبار الماهية وسبق غيرها ، أو سبق عدمها عليها أو عدم سبق غيرها أو عدمهاعليها ، فالاول حدوثوالثاني قدم . وليسا من الصفاتالحقيقية في الاعيان .

وخالففيذلك الكرامية، حيثزعموا أن الحدوث من الامور الخارجية

(١) في «ن» : في جملة .

وبعض الاشاعرة وهوعبدالله بن سعيد حيث حكم أن القدم من الصفات الحقيقية الخارجية .

واستدل المصنف على مذهب المحققين بما تقريره أن نقول : لو لم يكونا – أعني القدم والحدوث – من الامور الاعتبارية للزم اما التسلسل أو اتصاف الشيء بمنافيه (١) ، واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : أنهما لو لم يكونا ذهنين لكانا خارجين لعدم الواسطة ، وكل موجود في الخارج اما قديم أو حادث ، فلهما حينئذ قدم أوحدث ، فان كان القدم حادثاً لزم اتصاف الشيء بمنافيه ، وان كان قديماً كان له قدم ونقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل .

وكذا نقول في الحدوث ان كان قديماً لزم اتصافه بمنافيه ، وان كان حادثاً كان له حدوث ويلزم التسلسل .

وفيه نظر : لجواز أن يكون قدم القدم عينه ، وكذا حدوث الحادث (٢) فلا يلزم حينئذ التسلسل ، وأيضاً فانهما اذا كانا ذهنين فهما ثابتان في الذهن ، فأمكن أن يعرض لهما قدم أو حدوث ويعود المحذور .

أجيب عن الثاني بأن ذلك حينئذ تسلسل في الامور الاعتبارية ، والامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار ، وليس كذلك الامور الخارجية .

[عدم جواز العدم على القديم]

قال : والقديم لايجوز عليه العدم ، لانه : اما واجب الوجود لذاته فظاهر أنه لا يجوز عليه العدم ، واما ممكن الوجود فلابد له من علة واجبة الوجود

---

(١) في «ن» بما ينافيه .

(٢) في «ن» : الحدوث .

والالازم التسلسل . ويلزم من امتناع عدم علته امتناع عدمه .

أقول : القديم يمتنع عدمه وتقرير ما ذكره المصنف من الحجة قد ذكرناه في حدوث الاجسام ، فلا وجه لاعادته .

[افتقار المحدث الى المؤثر]

قال : والمحدث لابدله من مؤثر ، لان ماهيته لما اتصفت بالعدم تارة وبالوجود أخرى كانت من حيث هي هي قابلة لهما ، فتكون ممكنة ، فلابد في اتصافها بأحد الامرين من مرجح ، والالازم الترجيح من غير مرجح، وهو باطل بالضرورة .

أقول: ذهب أكثر المتكلمين الى أن الحكم بكون كل محدث مفتقر الى محدث ضروري مركوز في جبلة كل ذي ادراك ، فان الحمار اذا أحس بصوت الخشبة أسرع في مشيه وان لم يبصر أحداً وليس ذلك الا لانه مركوز في جبلته أن هذا الصوت الحادث لايكون الامن محدث .

ولا حاجة في ذلك الى توسط بيان امكانه ، بناءاً منهم على أن الحدوث علة الاحتياج، والمصنف لما كان عنده أن علة الحاجة هي الامكان استدل على كون المحدث مفتقر الى المؤثر بأنه ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر .

أما الصغرى : فلان المحدث كما عرفت هو الذي لم يكن ثم كان ، فقد اتصف تارة بالعدم وأخرى بالوجود، فيكون قابلا لهما ، والا لاستحال اتصافه بهما وكون الماهية تتصف بالوجود والعدم لا لذاتها هو معنى امكانها ، فقد بان أن كل محدث ممكن .

وأما الكبرى : فلان الممكن لما لم يكن وجوده وعدمه من مقتضيات ذاته كانا متساويين بالنسبة الى ذاته ، وكلما كان كذلك افتقرت الذات في اتصافها

بأحدهما الى مرجح ، لاستحالة ترجيح أحـد الطرفين المتساويين لا لمرجع ضرورة .

[كون الامكان علة الاحتياج الى الفاعل]

قال : ومن هنا ، ظهر أن علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هي الامكان لاالحدوث . وأيضاً الحدوث كيفية للوجود ، فتكون متأخـرة عنه ، فالوجود متأخر عن الايجاد المتأخرعن الاحتياج المتأخر عـن علة الاحتياج ، فلو كان الحدوث علة الاحتياج لزم الدور بمراتب، وهو محال .

أقول : اختلف العقلاء في[أن] علة الاحتياج الفاعل ماهي ؟فذهب الحكماء الى أن علة الحاجة هـي الامكان لاغير ، واختاره بعض المتكلميـن والمحقق الطوسي والمصنف .

وذهب متقدموا المتكلمين الى أن علة الحاجة هي الحدوث لاغير .

وذهب أبو الحسين البصري الى أنها الامكان والحدوث معاً وكـل منهما جزء علة .

وذهب الاشعري الى أنها الامكان بشرط الحدوث .

واستدل المصنف على المذهب الاول بوجهين :

الاول : ماظهر من دليل أن المحدث ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر، وأيضاً فانا متى تصورنا معنى الامكان وهو تساوي الطرفين بالنسبة الى الذات حكمنا بحاجة الممكن في اتصافه بأحد الطرفين الى سبب خارجـي ضرورة ، مع ذهولنا عن كونه حادثاً أوغيرذلك ، فلو كان علة الحاجة هي الحدوث أوجزؤها أوشرطها لما حصل تصورها بدون تصوره .

الثاني : لوكان علة الحاجة هي الحدوث لزم الدور بمراتب ، واللازم باطل

فالملزوم مثله، بيان الملازمة : ان الحدوث كيفية الوجود ،لان الحدوث هو كون الوجود مسبوقاً بالعدم ،والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها ، ووجود الموصوف متأخر عن ايجاد الموجد بالذات تأخر المعلول عن علته ، وايجاد الموجود متأخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود تأخراً بالطبع، واحتياج الاثر متأخر عن علته بالذات، فلو كان الحدوث علة الاحتياج لتأخر عن نفسه بمراتب أربع، اثنان بالذات واثنان بالطبع ، فيكونا متقدماً متأخراً معاً وهو محال .

أورد جدي ـ رحمه الله ـ على هذا الدليل بأن القائل بكون الحدوث علة الاحتياج لم يفسره بما فسروه، بل يفسره بأنه خروج الماهية من العدم الى الوجود، وهو بهذا التفسير ليس متأخراً عن الوجود ، لانه ليس صفة لـه بل للماهية ، وعلى تقدير أن يكون مرادهم ما ذكروه لم يضره[1] تأخره عن علة الاحتياج التي هي فاعلية ، لانهم يريدون بالعلة العلة الغائية .

وفيه نظر : فانه لـو كان الحدوث علة غائية للاحتياج لـزم الاستغناء بعد الحدوث ، اللهم الا أن يقال : علة الاحتياج هو الحدوث في حالة العدم لا مطلقا.

وحينئذ جاز أن تكون العلة الغائية في حال الوجود شيء آخر غير الحدوث هو استمرار الوجود ، ولا استبعاد في تعدد الغاية فـي حالتي الوجود والعدم ، والاولى ادعاء الضرورة على كون الامكان علة، وان كان قد يحصل فيه شـك فسبب تصور الأطراف .

[تقسيم الموجود الى العلة والمعلول]

قال: الرابع ـ الموجود : اما أن يكون مؤثراً في غيره، اما مع امكان أن لايؤثر وهو الفاعل المختار، أومع امتناع أن لايؤثر وهو العلة الموجبة . واما أن يكون أثراً لغيره وهو المعلول .

---

(١) في «ن» : لم يضرهم تأخيره .

أقول : تقسيم الموجود الى العلة أعني المؤثر والى المعلول أعني الاثر أيضاً من الامور العامة فلهذا ذكره هنا، ولما ذكر أن المحدث مفتقر الى المؤثر أردفه بذكره ، وقسمه الى المختار والموجب وتقريره أن نقول :

الموجود اما أن يكون مؤثراً في غيره ، أي مفيداً لوجود غيره ، أوأثراً لغيره أي مستفيداً للوجود من غيره ، فان كان الاول فاما أن يكون مع امكان أن لايؤثر ولايفيد الوجود، أومع امتناع أن لايؤثر ولايفيد الوجود ، والاول هو الفاعل المختار ، والثاني هو العلة الموجبة كالنار للاحراق ، وان كان الثاني من القسمة الاولى فهو المعلول . وقد اصطلح المتكلمون على تسمية المؤثّر موجداً وأثره موجوداً . والحكماء على تسميتها علة ومعلولا .

[بيان العلل الاربع]

قال: ولايمكن أن تكون العلة نفس المعلول، لان المؤثر متقدم، ويستحيل أن يتقدم الشيء على نفسه، بل اما جزؤه أوخارج عنه .

أما الجزء فان كان هو الذي باعتباره يحصل الشيء بالقوة ـ كالخشب للسرير ـ فهو العلة المادية ، وان كان هو الذي باعتباره يحصل الشيء بالفعل فهو العلة الصورية كالشكل في السرير .

وأما الخارج فان كان هو المفيد للوجود فهو العلة الفاعلية كالنجار للسرير، وان كان [هو الذي] لاجله الوجود فهو العلة الغائية كالاستقرار على السرير ، وكل مركب لابد له من هذه العلل الاربع .

أقول : العلة اما أن تكون نفس المعلول أوجزؤه أوخارجة عنه ، والاول باطل لان العلة متقدمة على المعلول والشيء لايتقدم على نفسه، فبقي أن تكون اما جزؤه أوخارجة عنه .

فان كانت جزؤه: فاما أن تكون مع وجود المعلول معها بالقوة أوبالفعل ، فان كان الاول فهو العلة المادية كقطع الخشب للسرير ، وان كان الثاني فهو العلة الصورية كالشكل للسرير. وان كانت خارجةعنه فاما أن يكون منها وجوده أولاجلها وجوده ، فان كان الاول فهو العلة الفاعلية كالنجار للسرير ، وان كان الثاني فهو العلة الغائية كالجلوس مثلا على السرير . اذا تقرر هذا فهنا فوائد :

الاول: أن العلة قد تكون تامة[1] وقد تكون ناقصة، فالتامة جميع مايتوقف عليه وجودالمعلول، والناقصة بعضه، ويدخل في التامةحصول الشرائطوارتفاع الموانع ، وهما راجعان الى تتميم العلة الفاعلية والمادية .

الثاني: أنه ظهر مما قلناه أن كل واحد من العلل الاربع على حدتها علة ناقصة، لانها بعض مايتوقف عليه وجود المعلول .

الثالث: أن العلة الغائية علة بماهيتها للمعلول ، لانها علة لعلية العلةالفاعلة، من حيث أنها حاصلة للفاعل على الفعل ، فيكون بهذا الاعتبار متقدمة ومعلولة في وجودها للمعلول، لانها يحصل بعد حصوله ، فتكون بهذا الاعتبار متأخرة، فهي متقدمة ومتأخرة باعتبارين .

الرابع : ان كل مركب لابد له من هذه العلل الاربع وهو ظاهر، لان امكانه يستلزم الفاعل والغاية، وتركيبه يستلزم المادة وهي أجزاؤه، ولابد له من هيئة اجتماعية وتلك صورية .

---

(١) العلة التامة هى التى يلزم منوجودها الوجود ومن عدمها العدم والعلةالناقصة ماليس كذلك .

والعلة الناقصة فى الوجود علة التامةفى العدم باعتبار عدمها، لانه لايلزم منوجود الجزءوجودالمركب ويلزم من عدم الجزءعدم المركب ، لاستحالة وجود المركب بدون جزئه فى الوجود « منه » .

[بيان العلل الذاتية والعرضية]

قال: والعلة قد تكون بالذات كالسقمونيا في ازالـة التسخين، وقد تكون بالعرض كالسقمونيا في التبريد .

أقول: العلة اما أن تكون مقتضية للمعلول لذاتها أولا .

والاول هو العلـة بالذات كالسقمونيا ، أعني المحمودة لازالـة التسخين لذاتها .

والثاني هو العلـة بالعرض كالسقمونيا أيضاً في حصول التبريد ، فانها لما أزالت التسخين لذاتها لزم عنها حصول التبريد، فهو حاصل بالعرض .

[استحالة اجتماع علتان تامتان فى معلول واحد]

قال: ولايمكن أن يكون لمعلول شخصي علتان تامتان، لانه يكون واجباً بكل واحدة منهما فيستغني بكل واحدة منهما عن الاخرى، فيكون حال الحاجة اليها مستغنياً عنهما، هذا خلف .

أقول : المعلول علـى قسمين : شخصي ونوعي ، فالشخصي لايجوز أن يجتمع عليـه علتان تامتان ، لان العلة التامة هي جملـة ما يتوقف عليه وجود الشيء .

وسيجيء بيان وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة، والشيء اذا وجب وجوده كان من تلك الحيثية مستغنياً عن العلة .

اذا عرفت هذا فنقول: لو اجتمع على المعلول الشخصي علتان تامتان لزم استغناؤه عنهما حال الحاجة اليهما واللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة: أن ذلك المعلول بالنظر الى كل واحدة منهما يكون واجباً

بهامستغنياً عن الاخرى، فلوفرض للاخرى فيه تأثير كان أيضاً واجباً بها مستغنياً عن الاولى، فيلزم استغناؤه عنهما حال الحاجة اليهما، فيكون مستغنياً مفتقراً ، هذا خلف .

[جواز توارد العلتين على المعلول النوعى]

قال: ويمكن أن يكون لمعلول نوعي علتان مستقلتان كالحرارة الصادرة عن علل مختلفة .

أقول : المعلول النوعي يجوز أن يجتمع له علل كثيرة ، بمعنى أن بعض أفراده يكون واقعاً بعلة أخرى والبعض بعلة أخرى وهكذا ، كالحرارة النوعية فان بعض أفرادها كحرارة النار واقعة بالنار والبعض الاخر كحرارة الادوية والعدو وأمثال ذلك،كل واحدواقع بعلة غير علة الاخر .

أما اذا نظر الى كل فرد من أفراده على حدته فانه يمتنع أن يجتمع [له] مع علته علة أخرى، لماقلناه من لزوم الاستغناء حالة الاحتياج .

[استحالة تأثير العلة المركبة فى المعلول البسيط]

قال : ولايمكن وحدة المعلول من كل وجه مع تركيب علته ، لان كل واحد من أجزاءالعلة ان كان له تأثير فاما في ذلك الواحد فيجتمع على المعلول الشخصي علل كثيرة ، وقد بينا استحالته، أو في أبعاضه فيلزم تركب المعلول مع فرض وحدته ، هذا خلف .

وان لم يكن لشيء من الاجزاء تأثير في المعلول : فاما أن يحصل عند الاجتماع أمر يقتضي ذلك المعلول أولا .

فان كان الثاني لم يكن المعلول معلولا لتلك الماهية المركبة، وان حصل

كان هو العلة بالحقيقة، اذ بوجوده يوجد المعلول وبعدمه ينتفي. فاما أن يكون بسيطاً أو مركباً .

فان كان الاول نقلنا الكلام اليه في كيفية صدوره عن الاجزاء ، وان كان مستغنياً عنها لم يكن لتلك الاجزاء تأثير في المعلول ولافي علته البسيطة، فلايكون لها مدخل في التأثير البتة ، وان كان مركباً نقلنا الكلام في كيفية حصوله .

أقول : يريد أن يبين أن المعلول الواحد من جميع الجهات لايجوز أن يكون له علة مركبة .

وتقريره : أنه لو جاز ذلك لكان لايخلو اما أن يكون كل واحد واحد من أجزاء تلك العلة على حدته له تأثير في ذلك المعلول أو في شيء من أبعاضه أولا في ذلك المعلول ولافي شيء من أبعاضه .

والاول باطل والالزم أن يجتمع على معلول واحد شخصي علل كثيرة وقد تقدم بطلانه .

وكذا الثاني لانه مستلزم لوجود الابعاض لذلك المعلول ، فيكون مركباً وقد فرض واحداً من جميع الجهات ، هذا خلف .

وأما الثالث وهو أن لايكون لشيء من تلك الاجزاء تأثير في المعلول ولا في أبعاضه: فاما أن يحصل عند اجتماع تلك الاجزاء أمر باعتباره يحصل ذلك المعلول أولا .

فان كان الثاني لم يكن ذلك المعلول معلولا لتلك العلة المركبة، لان كل واحد من أجزائها ليس له تأثير في ذلك المعلول ولافي شيء من أبعاضه، والفرض أنه لم يحصل عند الاجتماع أمر يقتضي ذلك المعلول، فلاجرم لم يكن ذلك المعلول معلولا لتلك الماهية المركبة وقد فرض معلوله ، هذا خلف .

وان كان الاول لايكون ذلك الحاصل بالحقيقة هو العلة في ذلك المعلول

لانه بوجوده وجد وبعدمه انتفى ، وليس مرادنا بالعلة الا ذلك ..

وحينئذ ننقل الكلام ونقول: اما أن يكون بسيطاً أو مركباً، فان كان بسيطاً: فاما أن يكون مستغنياً عن تلك الاجزاء أولا ، فان كان الثاني لم يكن التركيب المفروض أولا حاصلا في العلة، بل اما في قابل العلة ان كان ذلك البسيط ليس حاصلا من الاجزاء، أو في فاعل العلة ان كان حاصلا من الاجزاء ، والفرض أن التركيب مفروض في العلة ، هذا خلف .

ثم انا ننقل الكلام الى كيفية وجود ذلك البسيط من ذلك الاجزاء ونقول: اما أن يكون لكل واحد من تلك الاجزاء تأثير في ذلك البسيط أو في شيء من أبعاضه ، أولا في شيء من أبعاضه الى آخر الكلام حتى يلزم التسلسل .

وان كان الاول أي يكون مستغنياً عن تلك الاجزاء، لم يكن لتلك الاجزاء تأثير في ذلك المعلول ولا في علته البسيطة ، فلا يكون لها مدخل في التأثير .

وان كان مركباً نقلنا الكلام في كيفية تأثيره في ذلك المعلول البسيط ونقول فيه كما قلنا في الاول الى آخره الكلام .

فالحاصل أنه لو أمكن أن يكون لمعلول بسيط [1] من كل وجه علة مركبة، للزم اما اجتماع علل كثيرة على معلول شخصي ، أو تركيب ما فرض بساطته ، أو فرض ما ليس بمؤثر مؤثراً ، أو خلاف الفرض ، أو التسلسل ، والاقسام كلّها باطلة ، فتأثير العلة المركبة في المعلول البسيط باطل وهو المطلوب .

[عدم جواز تأخر المعلول عن العلة]

قال : ولا يمكن تأخر المعلول عن علته التامة ، والاّ لكان وجوده وقت وجوده دون ماقبله ومابعده، ان لم يكن لمرجح آخر مع تساوي الاوقات لزم

(١) أي لاجزء له ، والبسيط أيضاً الذى ساوى جزه كله «منه» .

الترجيح من غير مرجح ، وان لم يكن لمرجح غير العلة لم يكن مافرضناه علة تامة علة تامة [1] . هذا خلف

أقول: قد عرفت أن العلة التامة ماهي، وحينئذ نقول: يمتنع تخلف معلولها عنها، والا لزم اما الترجيح بلامرجح، أوفرض ماليس بعلة تامة علة تامة، وكلا الامرين محال .

بيان الملازمة أن نقول : لولم يوجد المعلول عند وجود العلة التامة لكان وجوده حين يوجد، دون ماقبله من الاوقات، ومابعده مع تساوي الاوقات بالنسبة اليه، اما أن يكون متوقفاً على مرجح أولا، فمن الثاني يلزم الترجيح بلامرجح وهو محال، ومن الاول يلزم أن يكرن مافرض علة تامة غير علة تامة. هذا خلف.

[تبيين علة العدم]

قال: وعلة العدم عدم العلة .

أقول: لما كان الممكن لايقتضي لذاته شيئاً من الوجود أو العدم، لتساويهما بالنسبة اليه ، أفتقر في اتصافه بأحدهما الى مرجح خارجي وذلك ضروري ، ولما بين علل الوجود شرع في تبيين علة العدم .

فقال : علة العدم عدم العلة أي في العقل، مثلا اذا قيل لم كان المعلول الفلاني معدوماً ؟ أجيب بقولنا العدم علته، ولاشك أن ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة الضروري ، واما أن ذلك الارتفاع هو معلل بارتفاع العلة بالذات أو بأمر آخر ملازم له .

فنقول: استدل المصنف على كون عدم العلة علة لعدم المعلول في بعض تصانيفه: بأن عدم المعلول حينئذ لايجوز أن يستند الى ذاته ، والا لكان ممتنعاً ، ولا

---

(١) هذا التكرار صحيح وغير موجود في المطبوع من المتن .

الى وجودشيء غيرعدم علته، لانعند وجود علته يجب وجوده، فتأثيرذلكفي الشيءفي العدمان كانعند وجود علة الوجود، لزم أنيكونموجوداً بالنظر الى علة وجوده ، ومعدوماً بالنظر الى علة عدمه . هذا خلف .

ولاترجيح لاحداهما ، لانا فرضناهما تامتين ، وان كان عند اختلال بعض شرائط العلة أو عدم جزء منها أو عدمهـا ، كان المقتضي للعدم هو عدم ذلك الشرط أو الجزء لاغير، ولاالى عدم شيء غير العلة وأجزائها وشرائطها ، لان ماعدا العلة وأجزائها وشرائطها لايحتاج اليه الممكن ، ومالايحتاج اليه الشيء لايلزم من عدمه عدم ذلك الشيء بالضرورة ، فالممكن محتاج الىالعلة ، فان حضرت أثرت الوجود بوجودها ، وان عدمت أثرت العدم بعدمها .

والمحقق الطوسي قال في قواعده : عدم العلة كالعلة لعدمه ، لانهابعدمها ليست حقيقة ، لانها عدم العلة ، فكيف يكون علة حقيقية .

واعلم أن العلية والمعلولية من الصفات الاعتبارية ، لاستحالة وجودهافي الخارج ، والا لزم التسلسل ، وحينئذ أمكن الحاقها بالوجود وبالعدمالمشابهة للوجود ، كاعـدام الملكات ، لان لها حظاً من الوجـود ، ولهذا أفتقرت الى المحال كافتقار الوجود الى المحل .

وحيث كانت تلك الاعـدام متمايزة بحسب تمايزملكاتها ، جـاز أن يكون بعضها علة وبعضها معلـولا ،كما قلناه في كون عدم العلة علة لعدم المعلول ، وكذا عدم الشرط علة لعدم المشروط وأمثال ذلك .

[بطلان الدور]

قـال : ولايمكن استنادكل واحد من الشيئين الى صاحبه وهو الدور ، لان العلة متقدمة على المعلول ، فلو كانكل واحد من الشيئين علة لصاحبه أو

لعلة صاحبه، لزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبة واحدة أو بمراتب .

أقول : لماتوقف دليل اثبات الصانع تعالى على ابطال الدور والتسلسل قدم البحث في ابطالهما . والدور[1] هو توقف كل واحد من الشيئين على صاحبه فيماهومتوقف عليه فيه .

اما بمرتبة واحدة كما يتوقف « أ » على « ب » و « ب » على « أ » ، أو بمراتب كما يتوقف « أ » على « ب » و « ب » على « ج » و « ج » على« د » و « د » على « أ » وسمي الاول دوراً مصرحاً والثاني دوراً مضمراً ، وهومحال بقسميه ، والا لزم كون الشيء الواحدموجوداً معدوماً معاً وهومحال .

وذلك لانه اذا توقف « أ » على « ب » مثلا كان « أ » متوقفاً على « ب » وعلى جميع مايتوقف عليه « ب » اما بواسطة أو لا بواسطة ، ومن جملة ما يتوقف عليه « ب » الالف نفسه ، فيكون الالف متوقفاً على نفسه ، والموقوف عليه من حيث أنه موقوف عليه متقدم ، فيكون الالف متقدماً ، والموقوف من حيث أنه موقوف يكون متأخراً ، فيكون الالف متأخراً ، فيلزم أن يكون متقدماً متأخراً معاً ، والمتقدم من حيث أنه متقدم يكون موجوداً قبل المتأخر،فيكون المتأخرحينئذ معدوماً ، فيكون موجوداً معدوماً معاً وهومحال ، وهو لازم من الدور ، فيكون محالا وهو المطلوب .

[بطلان التسلسل]

قال : ولايمكن تسلسل العلل والمعلولات ، لان تلك الجملة ممكنةقطعاً ،

---

(١) الدور قسمان : ظاهر والمصرح ومضمر وهو الثاني « منه » .

فالمؤثر فيها ان كان خارجاً عنها كان واجباً وهو المطلوب ، وان كان جـزئها لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب لايتناهى ، لان المؤثر في الجملة مؤثر في آحادها التي من جملتها المؤثر نفسه ، وعلله التي لاتتناهى .

اقول : التسلسل هو عبارة عن وجود مالايتناهى من الاعداد. واتفق الحكماء والمتكلمون على أنه باطل في الجملة ، الأأن المتكلمين عندهم أن كل عدد فرض غير متناه فانه باطل ، لانه قابل للزيادة والنقصان ، وكلماكان قابل للزيادة والنقصان فهو متناه .

وأما الحكماء فشرطوا لبطلانه حصول أمرين :

الاول : أن يكون آحاده موجودة معاً.

الثاني : الترتيب بين الاحاد: اما الترتيب الوضعي كمافي الاجسام والمقادير ، أو الترتيب الطبيعي كما في العلل والمعلولات. وكلمالايجتمع فيه هذان الامران لم يحكموا ببطلانه ، وجوّزوا عدم تناهيه وان حصل فيه أحدهما دون الاخر .

وكذلك جوزوا في الحركات الفلكية عدم التناهي ، وان كانت ذات أجزاء مترتبة ، لعدم اجتماع أجزائها في الوجود . وكذا النفس [1] جوزوا عدم تناهيها لعدم الترتيب لكلا معنييه فيها ، لعدم كون بعضها علة لبعض ، وعدم تحيزها ، فليس لها ترتيب طبيعي ولاوضعي وان كانت اجزاؤها مجتمعة في الوجود .

اذا تقرر هذا فاعلم أن المصنف استدل على بطلان التسلسل الذي اجتمع هذان الشرطان فيه ولهذا قال : ولايمكن تسلسل العلل والمعلولات . ولم يتعرض لغيره ، لان مقصوده ابطال التسلسل الذي يتوقف عليه اثبات واجب الوجود .

وتقريره ماذكره : أنه لايمكن تسلسل العلل والمعلولات ، لانه لو أمكن ذلك

---

(١) في « ن » : النفوس .

لكان ذلك المجموع الحاصل من تلك العلل والمعلولات ممكنا ، لافتقاره الى كل واحدمنها وهي ممكنة ، والمفتقر الى الممكن ممكن .فالمجموع ممكن، وكل ممكن لابدله من مؤثر ، فالمجموع لابدله من مؤثر ، فالمؤثر فيه :امانفسه أوجزؤه أوالخارج عنه .

لا جائز أن يكون المؤثر فيه نفسه ، لان المؤثر متقدم والشيء لايتقدم على نفسه والا لكان موجوداً قبل نفسه وهو محال . ولاجائز أن يكون المؤثر فيه جزؤه ، لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد واحد من أجزائه ، ومن جملة تلك الاجزاء ذلك الجزء ، فيكون مؤثراً في نفسه ، وهو محال لما قلناه ، بل يكون مؤثراً في علله المتقدمة عليه بمراتب [فيلزم الدور بمراتب] وقد تقدم بطلانه .

واذا لم يكن المؤثر نفسه ولاجزؤه تعين أن يكون المؤثر فيه هوالخارج ، والخارج عن جميع العلل والمعلولات يكون واجباً ، فيكون الواجب موجوداً، فتنقطع السلسلة وهو المطلوب .

وهنا نظر : لانا اذا فرضنا المؤثر خارجاً لايلزم أن يكون واجباً ، لجواز أن يكون خارجاً عن مجموع السلسلة لاعن جميع الممكنات ، فمن الجائزأن يكون هناك [ممكن] خارج عن السلسلة المذكورة ، ويكون هو العلة لجملتها ويكون علته الواجب ، أوممكن آخر غير الواجب ويلزم سلاسل غيرمتناهية ، وعلى كلا التقديرين لايلزم انقطاع السلسلة فالاولى أن يقال: لاجايز أن يكون المؤثر في مجموع السلسلة خارجاً ، لانه اذاكان علة للسلسلة وجب أن يكون علة لكل واحد واحد منها ، لانه لووقع كل واحد من السلسلة بغيرها لوقعت السلسلة من غير حاجة اليه هذا خلف .

واذا كان علة لكل واحد منها لزم توارد علتين على ذلك الواحد ،

احداهما ذلك الخارج ، والاخرى علته التي تؤخذ في السلسلة ، وذلك محال لماتقدم ، فلايكون المؤثر في السلسلة خارجاً .

وحينئذ نقول : لو أمكن تسلسل علل ومعلولات لزم : أما تأثير الشيء في نفسه أو في علله ، أو اجتماع علتين على معلول [واحد] والكل محال لازم من التسلسل ، فيكون محالا وهو المطلوب .

[تحقيق حول مسألة الواحد لايصدر منه أكثرمن واحد]

قال : ويمكن أستناد معلولين الى علة بسيطة . واحتجاج الفلاسفة بأن الصدورين ان دخلا لزم التركيب والا لزم التسلسل ، ضعيف . لان الصدور أمر اعتباري لاتحقق له في الخارج والا لزم التسلسل .

أقول: ذهب الحكماء الى أن الفاعل الواحد من جميع الجهات من غير تعدد الالات والقوابل لايصدر عنه أكثرمن واحد . وخالف في ذلك أكثر المتكلمين واختاره المصنف .

احتج الحكماء : بأن الواحد حقاً من جميع الوجوه لوصدرعنه أكثرمن واحد لزم : اما التركيب في ذلك الواحد أو التسلسل ، واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم ، بيان الملازمة : أنه اذا صدر عنه اثنان مثلا كألف و « ب » ، كان مفهوم صدور « أ » غيرمفهوم صدور« ب » ، بدليل أنا نعقل أحدهماونذهل عن الاخر، وكل أمرين هذا شأنهما فهما متغايران .

وحينئذ نقول : اذا تغاير الصدوران فاما أن يكونا داخلين في ماهيته ، أو خارجين عن ماهيته ، أو يكون أحدهما داخلا والاخرخارجاً . فان كان الاول لزم التركيب في ذلك الواحد البسيط ، وكذا ان كان أحدهما خارجاً والاخر داخلا .

وان كانا خارجين نقلنا الكلام اليهما وقلنا : ان صدور أحد هذين الصدورين مغايراً لصدور الاخر ، فاما أن يكونا داخلين ، أو أحدهما داخلا والاخرخارجاً وهكذا ويلزم التسلسل ، فقد بانت الملازمة .

وأما بطلان اللازم فظاهر ، لان اجتماع البساطة والتركيب في الماهية الواحدة مستلزم لاجتماع النقيضين ، فيكون محالا ، والتسلسل محال أيضاً كما تقدم ، وهما لازمان من جواز صدور أكثرمن واحد عن العلة البسيطة، فيكون محالا وهو المطلوب .

والجواب من وجهين : الاول : من حيث النقض وهو أنا نمنع القسمة وحصرها، فان ذلك انما يتم على تقدير كون الصدورين موجودين في الخارج ، فيقال فيهما: اما أن يكونا داخلين أو خارجين الى آخر الكلام ، أما اذا كانا مفهومين ذهنيين لاتحقق لهما في الخارج ، فانا نختار حينئذ أنهما خارجان ، ولايلزم التسلسل لعدم احتياجهما الى العلة .

ثم ان المصنف استدل على كون الصدور أمراً اعتبارياً لاوجود له في الخارج بأنه لوكان موجوداً في الخارج لزم التسلسل ، واللازم باطل فكذا الملزوم . بيان الملازمة : أنه لاجائز أن يكون واجباً ، لاستحالة تعدد الواجب واستحالة كونه عرضاً ، فيكون ممكناً ، فيكون له صدور ، وننقل الكلام الى صدوره ونقول فيه كما قلنا في الاول ويلزم التسلسل .

الثاني : من حيث المعارضة وهي هنا نقض اجمالي وذلك من وجهين :

الاول : أنه يلزم أن لايصدر عن ذلك البسيط شيء أصلا ، وذلك لانكم تسلمون صدور أمر واحد عن تلك العلة البسيطة ، وحينئذ نقول: ذلك الواحد له صدور . فيكون مغايراً للعلة ولذلك الواحد ، لكونه نسبة بينهما ، فاما أن يكون داخلا في العلة أو خارجاً ، فمن الاول يلزم التركيب ، ومن الثاني يلزم التسلسل .

الثاني : أنه لوصح ماذكرتم لزم أن لايسلب عن الواحد أكثرمن واحد ، وأن لايتصف الا بشيء واحد .

أما الاول فلان سلب « أ » عن « ج » مغاير لسلب « ب » عنه، لانانعقل أحد السلبين ونغفل عن الاخر، فاما أن يكونا داخلين أو خارجين الخ .

وأما الثاني فلان اتصاف « أ » بـ « ب » غير اتصافه بـ « ج » ، وهما أيضاً متغايران لماقلنا ، فاما أن يكونا داخلين أو خارجين الى آخر الكلام ويلزم ما قـلتم .

[البسيط يمكن أن يكون قابلا وفاعلا]

قال: وكذا يمكن[1] أن يكونالبسيط قابلا وفاعلا . وقولهم « نسبةالقبول نسبة الامكان ونسبة العليــة نسبة الوجوب » خطأ ، لامكان اختلاف النسب عند اختلاف الحيثيات . ولاشك في المغايرة بين حيثية القبول وحيثية التأثير .

اقول : اختلفوافي البسيط من كل وجه هل يمكن أن يكون قابلا وفاعلا بمعنى أنه يفعل في نفسه شيئاً أم لا ؟ فمنع منه الحكماء ، وجوّزه المصنف وجماعة .

حجة الحكماء : أن ذلـك البسيط الفاعل من حيث أن الفعـل صادراً عنه يكون واجباً عنه ، لوجوب وقوع المعلول عن علته التامة، ومن حيث أنالفعل مقبول له يكون ممكناً ، والشيء الواحد من جميع الوجوه لاتكون نسبته الى الشيء الواحد نسبتي امكان ووجوب ، لاستحالة اجتماع الأمكان والوجوبفي الشيء الواحد ، فبقي أن يكون النسبتان لامرين مختلفين، فيكون ذلكالواحد مركباً ، والفرض أنه بسيط . هذا خلف .

---

(١) فى المطبوع من المتن : يجوز .

أجاب المصنف : بأن هذا خطأ ، فانه يمكن اختلاف النسب عند اختلاف الحيثيات ، فان الامكان انما هو للفاعل من حيث أنه قابل ، والوجوب له من حيث هو فاعل ، وهو من حيث هو هو واحد ، فالحاصل أن تكثر الحيثيات لا يقتضي تكثر الأجزاء .

[تقسيم الموجود الى الجزئى والكلى]

قال: الخامس ـ الموجود ان منع نفس تصوره من الشركة فيه فهو الجزئي كزيد ، وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان .

أقول : تقسيم الموجود الى الجزئي والكلي أيضاً من الامور العامة ، وتقرير تقسيمه أن نقول: كل موجود فاما أن يكون نفس تصوره ، أي من حيث أنه متصور مانعاً من وقوع الشركة ، أي من اشتراكه بين كثيرين وحمله عليها أو لايكون مانعاً بل يقع فيه الشركة ويحمل على كثيرين .

فان كان الاول : فهو الجزئي كزيد المشار اليه ، فانه من حيث تعلق الاشارة به في قولنا « هذا زيد » يمنع حمله على غيره من الاشخاص .

وان كان الثاني : فهو الكلي والكثيرون المشتركون فيه أفراده كالانسان ، فانه صادق على زيد وعمرو وبكر وغيرهم من أفراده التي يمكن حمله عليها .

[تقسيم الكلى الى الذهنى والخارجى]

قال: ثم أفراده قد تكون ذهنية لاغير كجبل من ياقوت، وقد تكون خارجية.

أقول : هذا تقسيم الكلي بالنظر الى وجود أفراده في الخارج وعدم وجودها فيه .

وتقريره أن نقول : أفراد الكلي اما أن لايكون لها وجود في الخارج بل

في الذهن [لاغير] ، فاما أن لايصح وجودهافي الخارج البتة فذلك كشريك الباري ، أويصح وجودها فذلك كجبل من ياقوت وبحر من زيبق ، فانه ليس في الخارج شيء من أفراد هذا الكلي ، أويكون لها وجود في الخارج ، فاما أن يكون ذلك الموجود في الخارج واحداً أوكثيراً ، فان كان واحـداً ، فامّا مع امتناع عدمه فكالجواب تعالى ، أومع امكانه فكالشمس .

وان كان كثيراً فاما أن يكون متناهياً في العدد فكالكواكب [السيارة، فانه منحصر في الكواكب] السبعة المشهورة وهي عدد متناه ، أويكون غير متنـاه فذلك كالنفس الناطقة عند من يقول بحدوث النفس وأبدية العالم .

[تقسيم الكلى الى الذاتى والعرضى والانواع الخمسة]

قال: والكلي اما نوع‌ان كان نفس الحقيقة كالانسان، أوجنس‌ان كان‌جزؤها المشترك كالحيوان ، أوفصل انكان جزؤها المميز كالناطق ، أوخاصة ان كان خارجاً عنها مختصاً بها كالضاحك ، أوعرض عام ان كان خارجاً عنها مشتركاً بينها وبين غيرها كالماشي . ويقال للثلاثة الاول الذاتي، وللاخيرين العرضي.

أقول: هذا تقسيم آخر للكلي بالنظر الى نسبته‌الى حقيقة أفراده، وتقريره أن نقول : الكلي لابد له من أفراد والافراد لابد لها من حقيقة ، فاما أن يكون ذلك الكلي نفس حقيقة أفراده أوجزئها أوخارجاً عنها .

فان كان الاول أي يكون نفسها فهو النوع كالانسان ، فان نفس ماهية زيد وعمرو وبكر وغيرها [1] ، وهي انما تزيد عليه بالعوارض الشخصية من الاين والوضع والكيف وأمثالها ، ويرسم بأنه الكلي المقول علـى كثيرين متّفقين بالحقيقة في جواب ماهو .

---

(١) وأمثالها خ ل .

وان كان الثاني فاما أن يكون تمام الجزء المشترك بين تلك الحقيقة وغيرها أولا، فان كان الاول فهو الجنس كالحيوان، فانه جزء من الانسان والفرس وغيرهما، وهو كمال الجزء المشترك بينهما وغيرهما ، اذ لامشترك بينهما الا وهو نفس الحيوان أوداخل فيه، ويرسم بأنه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ماهو .

وان كان الثاني أي لايكون تمام المشترك بل بعضه المميز لتلك الحقيقة في الجملة، فهو الفصل كالناطق بالنسبة الى الانسان والصاهل بالنسبة الى الفرس، فان كل واحد من الناطق والصاهل مميز لما هو فيه [1] عن غيره ، ويرسم بأنه الكلي المقول على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره .

وان كان خارجاً فاما أن يكون مختصاً بتلك الحقيقة ، بحيث لايوجد في غيرها ، وذلك هو الخاص كالضاحك ، فانه خارج عن حقيقة الانسان ، وهو مختص بها ، ويرسم بأنه الكلي المقول على حقيقة واحدة قولا عرضياً . وان لم يكن مختصاً بها بل يوجد فيها وفي غيرها، وذلك هو العرض العام كالماشي، فانه مشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات وخارج عن حقيقتها وليس مختصاً بواحدة من الحيوانات، ويرسم بأنه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق قولا عرضياً .

فالكلي اذن خمسة : نوع وجنس وفصل وخاصة وعرض عام .

وفي قول المصنف «أوجنس ان كان جزؤها المشترك» نظر ، لانتقاضه بالفصل البعيد كالحساس ، فانه جزء الماهية ، وهو مشترك بينها وبين غيرها ، وليس جنساً بل فصلا .

أما اذا قيدناه بـ «التمام» كما ذكرناه اندفع الايراد .

---

(١) في «ن» : منه .

قوله « ويقال للثلاثة الاول الذاتي » أي الثلاثة الاول أعني النوع والجنس والفصل يقال لها الذاتي، أما النوع فلانه نفس الذات ، وأما الاخران فلانهما منسوبان الى الذات بكونهما جزئين لها . والمنسوب الى الذاتي ذاتي .

والاخيران أعني الخاصة والعرض العام يقال لهما العرضي ، لخروجهما عن الذات وعروضهما لها . هذا على مصطلح الشيخ في الشفاء ، وأما على مانقل عنه في الاشارات فالذاتي هو الجنس والفصل ، وأما النوع فهو نفس الذات، والشيء لاينسب الى نفسه، فعلى الاول القسمة الى الذات وغيره ثنائية، فان الكلي اما ذاتي أوعرضي، وعلى الثاني القسمة ثلاثية، فان الكلي اما ذاتي أوعرضي أوماليس أحدهما .

[مباحث التوحيد]

[اثبات واجب الوجود]

قال: الفصل الخامس في اثبات واجب الوجود تعالى وصفاته ـ وفيه مباحث:
الاول ـ في اثباته تعالى :

هاهنا موجود بالضرورة ، فان كان واجباً لذاته ثبت المطلوب ، وان كان ممكناً لذاته أفتقر الى مؤثر ، فان كان مؤثره واجباً فالمطلوب، وان كان ممكناً أفتقر الى مؤثر، فان كان هو الاول لزم الدور، وان كان غيره . فان كان واجباً ثبت المطلوب ، والا لزم التسلسل ، وقد تقدم بطلانهما .

أقول: لما فرغ من تقديم المباحث التي هي كالمقدمات لاثبات الواجب تعالى ، شرع في بيان اثباته الذي هو المقصود بالذات والعمدة في هذا الفن .

واستدل المصنف على اثباته بطريقة الحكماء في هذا الباب، وهو أن ننظر في الوجود نفسه حتى نشهد بوجود واجب الوجود ، وهي طريقة شريفة أشير اليها في الكتاب العزيز في قوله «أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد[1]».

---

(١) سورة فصلت : ٥٣ .

وأما المتكلمون فيستدلون : بأن العالم محدث ، وكل محدث مفتقر الى المؤثر ، فالعالم مفتقر الى المؤثر، وهي طريقة الخليل عليه السلام واليها أشير في الكتاب العزيز بقوله «سنريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق [١] » فالاول برهان لمي والثاني اني [٢].

و تقرير الاول أن نقول : هاهنا موجود بالضرورة ، فان كان واجباً ثبت المطلوب ، وان كان ممكناً أفتقر الى مؤثر ، لما تقدم من احتياج الممكن الى المؤثر ضرورة فان كان واجباً ثبت المطلوب ، وان كان ممكناً أفتقر الى مؤثر، فان كان [هو] الاول لزم الدور ، وان كان غيره :

فان كان واجباً أومنتهياً اليه ثبت المطلوب، وان [٣] كان ممكن آخر ننقل الكلام اليه وهكذا ، حتى يلزم اما الانتهاء الى الواجب أوالتسلسل ، لكن الدور والتسلسل محالان ، فيلزم الانتهاء الى الواجب .

وفي قول المصنف « فان كان واجباً ثبت المطلوب والا لزم التسلسل » نظر، لجواز أن يكون المؤثر ممكناً والمؤثر في ذلك الممكن واجباً، وحينئذ لايلزم التسلسل فالاولى أن يقال : فان كان واجباً أو منتهياً اليه ثبت المطلوب والا لزم التسلسل .

وهاهنا برهان بديع غير متوقف على اثبات الدور والتسلسل ، سمعناه من شيخنا دام شرفه ، وهو من مخترعات العلامة سلطان المحققين وارث الانبياء والمرسلين نصير الملة والحق والدين علي بن محمد [٤] القاشي قدس الله سره

---

(١) سورة فصلت : ٥٣ .

(٢) الانى استدلال بالمعلول على العلة، واللم عكسه «منه» .

(٣) في «ن» والا .

(٤) وهو من أجلة متأخري متكلمي أصحابنا وكبار فقهائهم، وكان معروفاً بدقة الطبع ←

وبحظيرة القدس سره .

وبيانه يتوقف على تقرير مقدمتين : احداهما تصورية، والاخرى تصديقية.

أما التصورية فهي أن مرادنا بالموجب التام مايكون كافياً في وجود أثره.

وأما التصديقية فهي أنها لاشيء من الممكن بموجب تام لشيء من الاشياء، وبيانه أن ايجاد الممكن لغيره متوقف على وجوده ووجوده من غيره فايجاده لغيره من غيره .

اذا تقرر هذا فنقول: هنا موجود بالضرورة، فيفتقر الى موجب تام يوجده، وليس ذلك ممكناً لما قلنا في المقدمة التصورية (١) ، فيكون واجباً ، فيكون الواجب موجوداً وهو المطلوب .

وعلى هذا البرهان نقضان اجماليان : أما الاول: فهو أن يقال : لو كان هذا البرهان حقاً لزم قدم الحادث اليومي، واللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : أن الحادث اليومي ممكن مفتقر الى موجب تام يؤثر فيه ويوجده ، وليس ذلك ممكناً كما قلتموه ، فيكون واجباً وهو المدعى ، وقدم العلة تستلزم قدم المعلول، فتكون الحادث اليومي قديماً ، وهو باطل .

والجواب : انا لانسلم أنه يلزم من قدم الواجب قدم الحادث اليومي ، وانما يلزم أن لو كان موجباً ، أما اذا كان مختاراً فلا، والمؤثر هنا مختار، كما سيجيء فى موضعه ، فلايلزم قدم الحادث اليومي .

وأما الثاني فتقريره أن نقول : لوصح دليلكم لزم أن لايكون في الوجود مؤثر غير الله سبحانه ، بيان ذلك : أن الاثر الممكن مفتقر الى مؤثر ، وذلك

←وحدة الفهم ، وفاق على حكماء عصره و فقهاء دهره وله كتب ورسائل راجع الرياض : ٤/١٨١ .

(١) كذا فى نسخة الاصل والصحيح كما فى «ن» : التصديقية .

المؤثر ليس بممكن كما قلتموه ، فيكون واجباً، فيلزم أن يكون الواجب تعالى فاعلا للكل ، وهو يناقض مذهبكم في أن العبد فاعل .

والجواب بالتزامه ، فان المراد بالمؤثر في قولنا « لاشيء من الممكن بموجب لغيره » هو التام كما أشرنا اليه ، لأنه ليس بمؤثر مطلقاً، وحينئذ جاز أن يكون مؤثراً ناقصاً ، ولايلزم أن لايكون العبد فاعلا لفعله ولامباشراً قريباً بالنسبة اليه، اذ هو مؤثر ناقص لامؤثر تام لتوقف فعله على وجوده وعلى الالات والقدرة وغير ذلك ، والقائل بكون العبد موجداً لم يرد كونه تاماً ، أي كافياً باستقلاله لوجود أثره ، بل ارادته مباشر قريب وان لم يكن تاماً .

[كون وجوده تعالى نفس حقيقته]

قال: ووجوده نفس حقيقته، لانه لو كان زائداً عليها كان صفة لها، والصفة مفتقرة الى الموصوف ، والمفتقر ممكن ، فيكون الوجود ممكناً وقد فرض واجباً ، هذا خلف . ولانه لو كان ممكناً لافتقر الى مؤثر .

فمؤثره ان كان حقيقة واجب الوجود : فاما أن تؤثر فيه وهي موجودة فيلزم الدور أو التسلسل، واما أن تؤثر فيه وهي معدومة فيتطرق العدم الى واجب الوجود ، وهو محال ، لاستحالة تأثير المعدوم في الموجود .

أقول: اختلف الناس في وجود واجب الوجود تعالى هل هو نفس حقيقته في الخارج أو زائد عليها؟ فذهبت الاشاعرة الى الزيادة، والحكماء والمحققون من المتكلمين الى أنه نفسها، واختاره المصنف واستدل عليه بوجهين :

الاول : أنه لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لزم امكانه ، واللازم باطل فالملزوم مثله ، بيان الملازمة : أنه لو لم يكن نفسها لكان زائداً عليها صفة لها لانه يقال ماهية موجودة، والصفة مفتقرة الى موصوفها خارجاً وذهناً، أما خارجاً

فظاهر ، وأما ذهناً فلانه لايمكن تعقلها الامعه ، فتكون مفتقرة اليه في التعقل ، وكل مفتقر الى غيره ممكن ، فالصفة ممكنة ، فيكون وجود الواجب تعالى ممكناً ، فيلزم امكان الواجب ، هذا خلف ، وأما بطلان اللازم فظاهر .

الثاني : لو لم يكن وجوده نفس ماهيته للزم: اما افتقاره الى غيره، أوتطرق العدم اليه ، أو تأثير المعدوم في الموجود ، أو وجود الماهية مرات متعددة ، أو الدور ، أو التسلسل ، واللوازم بأسرها باطلة ، وهي لازمة من كون وجوده زائداً على حقيقته ، فيكون باطلا ، فيكون نفسها ، وهو المطلوب .

بيان الملازمة: أنه لو كان وجوده زائداً على ماهيته لكان صفة لها، والصفة مفتقرة الى الموصوف والموصوف غيرها، والمفتقر الى غيره ممكن ، فيكون الصفة ممكنة ، وكل ممكن مفتقر الى المؤثر ، فالصفة التي هي الوجود هنا مفتقرة الى المؤثر .

فالمؤثر فيها : اما ماهية الواجب أو غيره .

فان كان الثاني لزم افتقار الواجب الى غيره وهو محال ، وهو اللازم الاول .

وان كان الاول فاما أن يؤثر الماهية فيه وهي موجودة أووهي معدومة، فان كان الثاني لزم تطرق العدم الى ماهية الواجب، وهو محال، وهو اللازم الثاني ولزم أيضاً تأثير المعدوم في الموجود ، وهو غير معقول ، وهو اللازم الثالث. وان كان الاول أي يؤثر [فيه] وهي موجودة ، فاما أن يكون موجودة بهذا الوجود أوبغيره، فان كان الاول لزم وجود الماهية مرتين، وهو تحصيل الحاصل وهو اللازم الرابع، ولزم أيضاً توقف الشيء على نفسه وتقدمه على نفسه، وهو دور محال ، وذلك هو اللازم الخامس .

وان كان الثاني أي تكون موجودة بغير هذا الوجود ، فننقل الكلام اليه

ونقول فيه كما قلنا في الوجود الاول ، ويلزم وجود الماهية مرات غير متناهية متسلسلا ، وهو محال .

فقد بان أنه لو كان وجوده زائد على حقيقته لزم أحد هذه اللوازم الستة أو اثنان منها ، وكل واحد واحد منها محال على حدته ، فملزومها كذلك ، وهو المطلوب .

احتج القائلون بالزيادة على حقيقته : بأن ماهيته غير معلومة ووجوده معلوم فماهيته غير وجوده ، لان المعلوم مغاير لما هو غير معلوم ، أما أن ماهيته غير معلومة فلما يأتي ، وأما أن وجوده معلوم ، فلان وجوده هو الوجود المشترك العام ، وهو من المعلومات البديهية كما تقدم ، فيكون زائداً عليها وهو المطلوب .

والجواب : أن الوجود المعلوم هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك على وجوده الخاص وعلى وجود الممكنات ، وهو خارج عن وجوده الخاص ووجود الممكنات ، لان القول بالتشكيك على الجزئيات يكون خارجاً عنها ، لعدم كونه نفسها أو جزؤها ، لاستحالة التفاوت في الماهية وأجزائها ، والوجود المدعى كونه عين حقيقته التي هي غير معلومة هو وجوده الخاص به القائم بذاته الذي يستحيل حمله على غيره .

ولا يلزم من مغايرة الوجود العام لحقيقته مغايرة الوجود الخاص الذي هو معروض له ، والحاصل أن للواجب تعالى وجودين ، كما أشرنا اليه في أول هذا الشرح : أحدهما شامل له ولغيره من الموجودات ، وذلك هو المعلوم والثاني مختص به ، وذلك غير معلوم .

[كونه تعالى أزلي أبدي]

قال : وهو أزلي أبدي ، لاستحالة تطرق العدم اليه ، والا لكان ممكناً .

اقول : الازلي هو الذي لا أول لوجوده ، والابدي هو الذي لا آخر لوجوده .

اذا تقرر هذا فنقول : لو لم يكن الباري أزلياً أبدياً لتطرق العدم اليه ، اما قبل وجوده على تقدير نفي الازلية ، أو بعد وجوده على تقرير نفي الابدية ، وكلما تطرق العدم اليه يكون ممكناً ، فلو لم يكن الباري أزلياً وأبدياً لكان ممكناً ، لكن ثبت أنه واجب الوجود ، هذا خلف .

[اثبات القدرة للبارى تعالى]

قال : البحث الثاني ـ في أنه تعالى قادر خلافاً للفلاسفة :

لنا أنه لوكان موجباً لـزم قدم العالم ، والتالي باطل فالمقدم مثله . بيـان الشرطية : أنه ان كان موجباً لذاته استحال تأخر معلوله عنه على ماتقدم ، وان كان بشرط فذلك الشرط ان كان قديماً لزم قدم العالم ، لان عند حصول العلـة وشرطها يجب المعلول ، وانكان حادثاً نقلنا الكلام اليه ويتسلسل،وهومحال.

أقول: لمافرغ من اثبات الذات شرع في اثبات الصفات، وابتدأ بالصفات الثبوتيـة لكونها وجودات والسلبية أعدامـاً ، والوجـود أشرف مـن العدم ، والاشرف مقـدم على غيره ، وليس مرادنا بكونها وجودات كونها ثابتـة في الخارج ، بل المراد [بها] ماتقابل السلبية ، أعم من أن تكون ثابتة في الخارج أو في الذهن .

وابتدأ بالقدرة لتوقف أصل الايجاد عليها ، فاما العلم فيتوقف بعد ايجاد الفعل على أحكامه ، ولذلك ذكر العلم بعد القدرة ، وقد عرفت من قبل تعريف القادر المختار والفاعل الموجب .

ونقول في بسطه هنا أن الفاعل اذا صدر عنه الفعل : فاما مع جواز أن لا

يصدر عنه ذلك الفعل بعينه وله داع الى الطرفين ، أو مع امتناع أن لا يصدر عنه ذلك الفعل أيضاً بعينه ولاداعي له الى الطرفين. فالاول هو الفاعل المختار كالانسان في حركاته المنسوبة اليه من قيامه وقعوده وأمثالهما .

والثاني هو الموجب ، كالنار في احراقها والشمس في اشراقها . فظهر الفرق بين المختار والموجب من وجوه :

الاول : ان المختار يمكنه الفعل والترك بالنسبة الى فعل واحد، والموجب بالنسبة الى فعلين .

الثاني : ان المختار يجوز تأخر فعله عنه ، والموجب يمتنع تأخر فعله عنه.

الثالث : وجوب كون المختار عالماً بفعله ، بخلاف الموجب .

واعلم أنه قد اشتهر بين القوم ـ أعني المتكلمين ـ أن الفلاسفة قائلين بايجاب الله تعالى بالمعنى المذكور ، والمحققون ينفون صحة هذا النقل عنهم ويقولون بأنهم يقولون باختياره تعالى .

وقد حقق المحقق الطوسي ـ قدس الله نفسه ـ موضع الخلاف بين الفريقين في تصانيفه وقال : ان الحكماء يقولون كل فاعل فعل بارادة مختار ، سواء قارنه فعله في زمانه أو تأخر عنه .

وموضع الخلاف بين الحكماء والمتكلمون في الداعي ، وذلك لان الحكماء يجوّزون تعلق الداعي بالموجود ، ومع انضمامه الى القدرة يجب وقوع الفعل وحيث القدرة والداعي أزليان فالفعل أزلي ، فمن ثم قالوا بقدم العالم .

والمتكلمون يقولون انه لايدعو الا الى معدوم ليصدر عن الفاعل وجوده بعد الداعي بالزمان أو تقدير الزمان ، ويقولون ان هذا الحكم ضروري، اذ لو دعى الى الموجود لزم تحصيل الحاصل ، وهو محال .

اذا تقرر هذا فنقول: استدل المصنف على كونه تعالى مختاراً بما تقريره:

انه لولم يكن الباري تعالى مختاراً لكان موجباً ، وكلما كان موجباًكان العالم قديماً ، لكن ثبت أن العالم ليس بقديم ، فلايكون الباري تعالى موجباًفيكون مختاراً وهو المطلوب .

أما الصغرى : أعني الشرطية الاولىفلعدم الواسطة بينالمختاروالموجب لماعرفت .

وأمـا الكبرى : اعني الشرطية الثانية ، أعني كلما كان موجباًكان العالـم قديماً ، فلانه : اما أن يكون موجباً لذاته أي من غير توقف على شرط ، اولا لذاته بل متوقفاً على شرط ، فانكان الاول لزم قدم أثره ويستحيل تأخره عنه، لماعرفت من وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة ، فيستحيل تأخـر العالم عنه ، وحيث قد ثبت قدم الباري لزمكون العالم قديماً .

وانكان الثاني : فاما ان يكون ذلك الشرط قديماً اوحادثاً ، فانكان قديماً لزم القدم أيضاً ، لان عند وجود العلة وشرطها يجب وجود المعلول، وحيث هما قديمان فالمعلول قديم أيضاً .

وان كان حادثاً نقلنا الكلام اليه وقلنا حيث هومستند الى الله تعالى ، فاما أن يكون تأثيـره فيه لذاته أو بشرط قديم ، فيلزم قـدم العالم أيضاً ، أو بشرط حادث وننقل الكلام وهلم جراً ويلزم التسلسل .

[حجة القائلين بالايجاب وجوابهم]

قال : احتجوا : بـأن العالم قديم ، فالباري تعالـى موجب . والملازمة ظاهرة ، وأما بيان المقدم فلانكل ما يتوقف عليه التأثير ان كان قديماً لزمالقدم والالزم الترجيح من غير مرجح ، وان كان حادثاً تسلسل .

والجواب : المنع منصدق المقدم، وقد تقدم . والملازمة الثانية ممنوعة

لانها انما تتم في حق الموجب ، أما في حق المختار فلا .

أقول: لماذكر الدليل على نفي كونه تعالى موجباً أشار الى حجة القائلين بالايجاب ، وهم الفلاسفة على ماهو المشهور والجواب عنها ، وتقرير حجتهم : أنه كلما كان العالم قديماً كان المؤثر فيه، وهو الله تعالى موجباً ، لكن المقدم حق فالتالي مثله .

أما الملازمة فظاهرة . لاستحالة كون القديم أثر المختار، لما قررتموه من أن الداعي لايتوجه الاالى المعدوم ، فيكون المؤثر فيه موجباً ،وهو المطلوب، اذ لاواسطة بينهما .

وأما حقيقة المقدم فلان كلما يتوقف عليه التأثير في وجود العالم اما أن يكون قديماً أوحادثاً ، فان كان قديماً لزم قدم العالم ، لان عند وجود العلة التامة يجب وجود المعلول ، اذلو جاز عدمه حينئذ فلنفرض عدمه في ذلك الوقت ووجوه في وقت آخر ، فاختصاص أحد الوقتين بالوجود والاخر بالعدم ،اما أن يفتقر الى مرجح غير الاول أولا ، فان أفتقر الى مرجح لم يكن كلما لابد منه في التأثير حاصلا أزلا ، والفرض أنه حاصل ، هذا خلف .

وان كان الثاني أي لايفتقر الى مرجح لزم الترجيح بغير مرجح ،وهو محال، اذلو جوزنا ذلك لزم اسغتناء العالم عن المؤثر لجواز ترجيح أحد طرفي الممكن على الاخر لالمرجح ، ولانسدباب اثبات الارادة له تعالى ، اذمبنى دليلكم في اثباتها على امتناع الترجيح بلامرجح ، وان كان حادثاً أفتقر الى مؤثر ، فان كان قديماً لزم قدم الحادث ، والالزم الترجيح بلامرجح كما بيناه ، وان كان حادثا أفتقر الى مؤثر ويلزم التسلسل .

والجواب : المنع من صدق المقدم أعني كون العالم قديماً ، وسند المنع ماتقدم من الدلالة على حدوثه .

قوله «وكلمايتوقف عليه التأثير في وجود العالم انكان قديماً لزم التقدم» قلنا : ممنوع ، واليه أشار بقوله «والملازمة الثانية ممنوعة، لان ذلك انما يتم فيحقالموجب ،أما في حق المختار فلا» اذلايلزممنوجود القادرالمختار وجود أثره معه ، لجواز أن يخصصه بوقت دون وقت لالامر ، بخلاف العلة الموجبة التي لايجوز تخلف أثرها عنها .

قوله «يلزم استغناء العالم عن المؤثر الخ» قلنا : ممنوع ،فان ترجيحأحد الطرفين المتساويين على الاخر من غير مرجح محال ، وذلك يلزممنتجويزه انسداد باب اثبات الصانع، أما ترجيح الفاعل المختار أحد طرفي فعله على الاخر لالمرجح فلا نسلم أنه محال ، وسنده الامثلة التي توردها المشايخ ، وهي الجائع الذي يحضره رغيفان متساويان ، والعطشانالذي يحضر اناءآن متساويان ، والهارب الذي يحضره طريقان متساويان ، فانه يختار أحدهما على الاخر ، مع أنه لاتخصيص [1] هناك ، لان المخصص هو العلم بمزيةأحدهما على الاخر ،والعلم منتف ، فالمخصص منتف ، والمزيةفي نفس الامرلايصلح للمخصصية ،هذا تقرير ماذكره المصنف من الجواب ، وهو جواب البصريين من المعتزلة .

وفيه نظر، لان الضرورة قاضية ببطلان الترجيح من غيرمرجح مطلقاً ، والامثلة المذكورة لاتنفع هنا ، اذ عدم العلم بالمخصص لاينفي المخصص مطلقاً ، مع أنا نمنع عدم المخصص في تلك المواضع ، اذ ميل الفاعل فيما ذكروه الى أحدهما صالح للتخصيص .

وحينئذ نقول فيالجواب عن أصلالشبهة: انانختار افتقاره الىالمخصص وهو العلم الازلي باشتمال الفعل على مصلحة لاتحصل الا في ذلك الوقت ،

(١) في «ن» : مخصص .

وحينئذ لم يحصل العالم أزلا وان كانت شرائط المؤثرية أزلية ، مع أنا نقول : ان دليلكم هذا معارض بالحادث اليومي .

وتقريره أن نقول: الحادث اليومي موجود محدث، فلابد له من مؤثر ، فكل مالابد له منه في وجوده: اما أن يكون قديماً أوحادثاً، فان كان قديماً لزم قدم الحادث اليومي وهو محال، وان كان حادثاً لزم التسلسل ، فماهو جوابكم عن الحادث اليومي فهو جوابنا عن العالم .

[تعلق قدرته تعالى بجميع المقدورات]

قال: تنبيه : قدرته تعالى يصح تعلقها بجميع المقدورات، خلافاً لاكثر الناس. لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور انما هوالامكان، وهو ثابت في كل ماسوى الله تعالى، فيصح قدرته تعالى بالجميع .

أقول : لمابين وجوب كونه تعالى قادراً ، شرع في حكم قدرته، فقال : قدرته تتعلق بجميع المقدورات ، وهو مذهب الاشاعرة وجماعة من المعتزلة والامامية، وخالف كثير من الناس [في ذلك] .

فان الحكماء منعوا من قدرته على أكثر من الواحد ، وحكموا بأنه لا يصدر عنه بذاته الا شيء واحد ، وهو العقل، وقد تقدم حجتهم على ذلك والجواب عنها .

وجماعة من المتكلمين ذهبوا الى سلب قدرته عن أشياء سيأتي ذكرها وذكر حججهم والجواب عنها مفصلة .

والدليل على ماذكره المصنف من عموم قدرته هو أن نقول : ان ثبت كونه قادراً على بعض المقدورات وجب أن يكون قادراً على كل المقدورات، لكن المقدم ثابت باعتراف الخصم، فالتالي مثله في الثبوت .

بيان الشرطية : هو أن ما لاجلـه صح أن يكون ذلك البعض مقـدوراً هو الامكان، لاستحالة كون الواجب والممتنع مقدوراً عليهما ، والامكان وصف مشترك بين ماعدا ذاتـه المقدسة لماسيأتي من دليل ، وحده الواجب ، فيكون الكل مشتركاً في صحة المقدورية، فلو كان قادراً على البعض دون البعض لكان المخصص :

اما ذات المقدور وهو باطل، لمابينا من أن المقتضي للمقدورية مشترك ، فتكون المقدورية مشتركة ، أو ذات الواجب تعالى وهو باطل أيضاً ، لكونها مجردة متساويـة [بالنسبة] الى الجميع ، فاذا انتفـى المخصص بالنسبة الى المقدور وبالنسبة الى ذاتـه تعالى وجب أن يكون قادراً علـى الكل، والا لزم التخصيص من غيرمخصص وهو محال .

[مذهب النظام على عدم قدرته تعالى على القبيح وجوابه]

قال : وخالف النظام في ذلك، حيث منع من قدرته تعالى على القبيح ، لانه يستلزم الجهل أوالحاجة، وهما منتفيان فى حقه تعالى .

والجواب: أنهما لازمان للوقوع لاالقدرة ، فالامتناع من حيث الحكمة.

أقول : لماأثبت عموم قدرتـه شرع في بيان المذاهب الباطلـة في هذا الباب وذكرحججها ونسخها، فمنها مذهب النظام وهو: أن الله تعالى لاقدرة[١] له على القبيح ، واستدل عليه بأنه لوكان قادراً على القبيح لزم كونه جاهلا أو محتاجاً، واللازم محال بقسميه فكذا الملزوم .

بيان الملازمة: أنه لو صح قدرته عليه لكان ممكناً بالنسبة اليه ، والممكن لايلزم من فرض وقوعه محال. فلنفرض ذلك القبيح واقعاً، فاما أنيكون عالماً بقبحه أولا .

(١) في «ن»: لايقدر .

فان كان الثاني يلزم كونه تعالى جاهلا .

وان كان الاول لزم احتياجه تعالى اليه، اذ لولم يكن محتاجاً اليه لما صدر عنه، لان الغني عن الشيء العالم بقبحه لايفعله اذا كان حكيماً، والباري تعالى حكيم فلووقع منه لماكان ذلك الا لحاجة اليه، فقد بانت الملازمة .

وأما بطلان محالية اللازم فلما يأتي من الدلالة على كونه تعالى عالماً بكل المعلومات غني عما عداه .

والجواب: لايلزم من كون الشيء مقدوراً أن يكون واقعاً، لجواز كون الشيء ممكناً لذاته غيرواقع ، والجهل والحاجة المذكوران لازمان لوقوع القبيح لا لمقدوريته ، فان الواحد منا قادراً على القبيح ولا يقع منه ، لعدم الداعي اليه، نعم يمتنع وقوع القبيح منه تعالى، لاستلزامه الجهل أو الحاجة المستحيلان عليه .

قوله «والامتناع من حيث الحكمة» اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره: ان صدور القبيح اذا كان ممتنعاً منه تعالى كماذكرتم لايكون قادراً عليه ، اذ لا شيء من الممتنع بمقدور .

أجاب بأن القبيح له اعتباران : أحدهما بالنظر الى ذاته ، وثانيهما بالنظر الى حكمته تعالى، فالاول هوممكن ، وبهذا الاعتبار يكون مقدوراً، وبالثاني هوممتنع وامتناعه من حيث الحكمة لامن حيث كونه ممتنعاً في نفسه .

[مذهب العباد في عدم قدرته تعالى على خلاف معلومه]

قال: وخالف عباد، حيث حكم بأن ماعلم الله تعالى بوقوعه فهو واجب، وماعلم بعدمه فهو ممتنع، ولا قدرة على الواجب والممتنع .

والجواب: أن العلم بالوقوع تابع للوقوع ، فلايؤثر في امكانه الذاتي .

وقد أوضحنا هذا الكلام في كتاب «النهاية» .

اقول: من المذاهب الباطلة مذهب عبادبن سليمان الصيمري، وهو أن الله تعالى لايقدر على خلاف معلومه .

وتقرير حجته : أن ماعلم الله وقوعه وجب وقوعه، وماعلم عدمه امتنع وقوعه، اذ لويقع ماعلم وقوعه أو وقع ماعلم عدمه لزم انقلاب علمه تعالى جهلا، وانقلاب علمه تعالى جهلا محال، فيكون خلاف ماعلم وقوعه ممتنعاً، وخلاف ماعلم عدمه واجباً ، فيصدق قياس هكذا: خلاف معلومه واجب أو ممتنع ، ولاشيء من الواجب والممتنع مقدوراً عليهما ، فلاشيء من خلاف معلومه مقدوراً عليه .

أمّا الصغرى فلما قررناه ، وأما الكبرى فلان متعلق القدرة يصح وجوده ويصح عدمه ، والواجب لايصحّ عدمه والممتنع لايصح وجوده ، فلا قدرة عليهما .

والجواب[1] من وجوه : الاول : انه يلزم من دليلكم هذا أن لايكون له تعالى مقدوراً أصلا فضلا عن غير الله، لان الشيء اما معلوم الوجود أومعلوم العدم، ونقيض الاول ممتنع، فيكون هوواجب، ونقيض الثاني واجب فيكون هو ممتنعاً، والواجب والممتنع لايقدر عليهما ، فلاقدرة حينئذ .

الثاني: ان أوسط القياس غيرمتحد في المقدمتين، فان الواجب والممتنع في الصغرى هما الحاصلان بالغير ، وهو متعلق العلم بنقيضهما وفي الكبرى الذاتيان، فان المنافي للقدرة هو الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي، فاذا لم يتحد أوسط القياس لميحصل الانتاج .

---

(١) في تقويم اللسان: الجواب لايجمع ولايثنى، فلذلك قال: الجواب من وجوه. كذا في هامش نسخة الاصل .

الثالث : ان العلم تابع ، ولاشي من التابع بمؤثـر ، فلاشيء من العلم بمؤثر، واذا لميكن العلم مؤثراً لميتغير الشيء عنامكانه الذاتي الىالوجوب أوالامتناع .

أماالصغرى فلانه مثالللمعلوم وحكاية عنه ومطابق له، والاصل فيالمطابقة هو المعلوم، فيكون العلم تابعاً لوقوعه ووقوعه تابع للقدرة عليه .

وأمّا الكبرى فلان التابع متأخر ولاشيء من المؤثـر بمتأخر، فلوفرض مؤثراً لزمكونه متقدماً متأخراً معاً وهو محال .

وفي صغرى هذا الجواب نظر، فانه انما يتم في العلم الانفعالي لافيغيره وعلم الله تعالى فعلي .

[مذهب الكعبي في عدم قدرته تعالى على مثل مقدور العبد]

قال: وخالف الكعبي، حيث زعم[1] أن الله تعالى لايقدر على مثل مقدور العبد، لانه اماطاعة أوسفه، وهما مستحيلان عليه تعالى .

والجواب: أن الطاعة والسفه وصفان عارضان للفعل لايوجبان له المخالفة الذاتية .

اقول: من المذاهب الباطلـة مذهب أبيالقاسم الكعبي، ويقال له البلخي أيضاً، وهو أنه لايقدر على مثلمقدور العبد، واستدل على ذلك: بأن فعل العبد اما طاعة أو سفـه أوعبث، لانه اما أن يقع لغرض أولا، والثاني عبث، والاول اما أن يقع موافقاً للاوامر الشرعية أولا، والاول طاعة، والثاني سفه، ففعلالعبد

(١) في «ن»: حكم .

لايخلو عن أحد هذه الثلاثة، فلوقدر الله تعالى على مثله لوصف فعلـه بالطاعة والسفه والعبث .

والاول يستلزم أنيكون له تعالى أمر وهومحال، والاخيرانقبيحان والقبيح مستحيل عليه، فلايقدر على مثل مقدور العبد، وهوالمطلوب .

والجواب : ان المثلين كماعرفـت من قبل هما المتحدان في الحقيقـة ، كحركةالحبل وحركةاليد، فان حقيقة الحركة فيهما واحدة، فالفعلان متوافقان في الحقيقة، ولايلزم منذلك توافقهما في العوارض، والطاعة والسفـه والعبث أوصاف عارضة للفعل لاتوجب له مخالفة ذاتية .

واعترض المحقق العلاّمـة نصير الدين القاشي (قدس الله تعالـى روحه) على هذا الجواب، بأنه لوكان مراد المستدل أنه لايقدر على مثل فعل العبد مع صفاته التي لايمكن وقوعه منه بدونها لاينهض الجواب المذكور، بل الجواب أنه ان أراد بالعبث ماليس بطاعة منعنا عدمجوازه من الله تعالى، فان أفعاله كلها كذلك ، وان أراد الفعل الذي ليس له غايـة صحيحة شرعـاً وعقـلا فالحصر ممنوع، فان المباحات كلها ليست طاعة، ولا عبثاً ولا سفهاً بهذا التفسير، سلمنا الحصر لكن لانسلم أنه لايقدر على الطاعة والسفه والعبث فانها ممكنة، وكل ممكن مقدور لـه ، لكن الصارف يصرفـه عن ذلك ، ولا يلزم من ذلك عدم القدرة .

[مذهب الجبائيان في عدم قدرته تعالى على عين مقدور العبد]

قال : وخالف الجبائيان ، حيث حكما بأن الله تعالى لايقدر علـى عين

مقدور العبد ، والالازم اجتماع النقيضين اذا أراده الله تعالى وكرهه العبد أو بالعكس .

والجواب : اذا أضيف الفعل الى أحدهما استحال ـ من تلك الحيثية ـ اضافته الى الاخر، وهو قبل اعتبار الاضافة يمكن استناده الى كل منهما على البدل .

اقول : من المذاهب الباطلة مذهب الجبائيين أبو علي وابنه أبو هاشم وجماعة من المعتزلة، وهو أنه تعالى لايقدر على عين مقدور العبد وان قدر على مثله، وتابعهما في ذلك السيد المرتضى والشيخ أبوجعفر الطوسي .

واستدلوا على ذلك : بأنه لو قدر على عين مقدور العبد اجتمع قادران على مقدور واحد، وهو باطل .

أما الشرطية فظاهرة، وأمابطلان التالي فلانه لو اجتمع على مقدور واحد قادران اجتمع النقيضان ، واللازم باطل فكذا الملزوم .

بيان الملازمة: ان المقدور من شأنه الوقوع عند داعي القادر عليه والبقاء على العدم عند وجود صارفه ، فلو كان مقدور واحد واقعاً من قادرين وفرضنا وجود داعي أحدهما ووجود صارف الاخر في وقت واحد ، لزم أن يوجد بالنظر الى الداعي وأن يبقى على عدمه بالنظر الى الصارف ، فيكون موجوداً غير موجود ، وهما متناقضان ، هذا خلف .

والجواب : أن كون المقدور مشتركاً انما يمكن اذا أخذ غير مضاف الى أحدهما ، أما بعد الاضافة الى أحدهما ، فيمتنع فيه الاشتراك من حيث تلك الاضافة . فالمقدور غير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البدل ، وهو المراد من كون مقدور أحدهما مقدوراً للاخر ، وحينئذ لايلزم اجتماع النقيضين ، لان بقاء المقدور على العدم عند وجود صارف قادر معين

ممنوع ، بل عند ارتفاع مطلق الداعي ووجوب الصوارف كلها ، وليس الامر كذلك فيما نحن فيه .

وفي هذا نظر : أما أولا فلان الفعل قبل الانضياف الى أحدهما لايكون عين مقدور أحدهما ، بل كما يصح اضافته الى أحدهما يصح اضافته الى الاخر وحينئذ تتعلق قدرة كل واحد منهما بمثل مقدور الاخر لا بعين مقدوره ، وليس هو موضوع المسألة .

وأما ثانياً : فان الصارف ليس هو عدم الداعي، بل كما أن الداعي معنى موجود في القادر بانضيافه الى القدرة، يصير القادر سبباً تاماً لوجود المراد، وكذلك الصارف معنى موجود في القادر بانضيافه الى القدرة ، يصير القادر سبباً تاماً لانعدام المكروه ، وعدم الداعي لازم له . ولما كان الحال كذلك فجعل أحدهما موجباً لما يتعلق به من دون الاخر تحكم .

بل الجواب : انه يقع فعل أقوى القادرين ، كما اذا أراد الله تعالى فعلا وكرهه العبد ، ومنع قوة القادر القوي القادر الاخر لايخرجه عن قادريته ، اذ فعل القادر مشروط بعدم المانع .

[الدليل على أنه تعالى عالم]

قال: البحث الثالث ـ في أنه تعالى عالم : ويدل عليه أنه تعالى فعل الافعال المحكمة المتقنة ، وكل من كان كذلك فهو عالم . والمقدمتان ضروريتان .

ولانه تعالى مختار ، وكل مختار عالم ، اذ المختار انما يفعل بواسطة القصد والاختيار ، وهو مسبوق بالعلم بالضرورة .

أقول: لما فرغ من بحث القدرة شرع في بحث العلم ، واتفق العقلاء على كونه تعالى عالماً ، وخالف في ذلك جماعة من الفلاسفة سيأتي البحث معهم وقبل الخوض في الدلالة على هذا المطلوب نبين المراد من كونه عالماً .

فنقول : ان الانسان الذي لم يكن عالماً بالمسألة ثم ظهرت له ، يحصل له حالة لم تكن حاصلة من قبل ، وهي ظهور المسألة له . فالعلم عبارة عن ظهور الاشياء وانكشافها للنفس. وعلم الله تعالى بالاشياء عبارة عن ظهورها له وانكشافها لابمعنى أنها لم تكن ظاهرة ثم ظهرت وانكشفت ، بل بمعنى أنها ظاهرة لذاته غير غائبة أزلا وأبداً . ولايتغير ذلك الانكشاف والظهور ، فيعلم الثابت ثابتاً والمتغير حاصلا في حينه غير حاصل في غيره من الاحيان ، فلايعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولافي الارض ولافي السماء [1] ، من غير أن يحصل لذاته المقدسة حلول صفة فيها ، أو تغير من حال الى حال .

اذا عرفت هذا فاعلم أن المصنف استدل على كونه عالماً بوجهين :

الاول : أنه فعل أفعالا محكمة متقنة، وكل من كان كذلك فهو عالم ، فالله تعالى عالم ، والمقدمتان ضروريتان .

أما الصغرى : فالحس يدل عليها، لان المراد بالاحكام هو الترتيب العجيب والتأليف اللطيف المستجمع لخواص كثيرة ، المشتمل على منافع [2] عظيمة وذلك ظاهر في العالم فانه اما فلكي أوعنصري ، والاحكام ظاهر في القسمين.

أما الفلكي فبين لمن تأمل خلق الافلاك ونضدها وترتيبها ، وما يترتب على حركاتها من وجود الليل والنهار ، وما يحصل فيهما من الافعال العجيبة .

وأما العنصري فلانه امـا بسائط أو مركبات ، والاحكام أيضاً ظاهر فـي القسمين ، خصوصاً في بنية الانسان ، كما قال الله تعالى «وفي أنفسكم أفـلا تبصرون» [3] وذلك بين لمن نظر في علم التشريح .

---

(١) اقتباس من سورة يونس : ٦١ .

(٢) في «ن» فوائد .

(٣) سورة الذاريات : ٢١ .

وأما الكبرى: فبديهية ، لان بديهة العقل حاكمة بأن أمثال ذلك لم يصدر الاعمن لهعلم ، وان صدر فلايمكن أن يتكرر منهمرة بعد أخرى، فان من يكتب مراراًخطاً حسناً لايمكن أن يتصورأنه أمي جاهل بالخط ، مع أنهلانسبة لما في ذلك الخط من الاحكام والاتقان الى ما في أقل شيء من أفعال الله تعالى فاذا كان العلم الضروري حاصل هناك فهنا أولى .

ان قلت : الكبرى منقوضة بالنحل فانه يبني بيتاً مسدساً تعجزعنه الحذاق في الهندسة ، والعنكبوت فانه يبني بيتاً في غاية الاحكام ، والنمل فانه يصدر عنه أفعال محكمة ، وسائر الحيوانات فانه يصدر عنه أفعال عجيبة لطيفة ، مع أنه لاشيء منها بعالم . وينتقض أيضاً بالمحتذي [١] لفعل غيره ،كمن ينقش نقشاً محكماً محتذيا بنقش النقاش ، فانه يفعل فعلا محكماً مع أنه غير عالم بالنقش.

قلت : الجواب عن الاول من وجوه الاول : نمنع كون تلك الحيوانات فاعلة لما ذكرت، بل الفاعل في الحقيقة هو الله كما يقوله الاشعري ، أو أن الفاعل بالطبع ليس فاعلا بالحقيقة ، بل هو فعل الله لانه فاعل السبب ، فيكون فاعلا للمسبب .

الثاني: سلمنا كونها فاعلة ، لكن نمنع كونها غير عالمة بمايصدر عنها ، بل هي شاعرة بأفعالها كلها ، لابد لنفي ذلك من دليل .

الثالث : سلمنا أنها غير عالمة ، لكن خلق مثل هذه الحيوانات محكم ، والهامها فعل هذه الافعال أحكم من ايجادها من غير توسط .

وعن الثاني لانسلم أن المحتذي فاعل حقيقة ، اذ هو ليس مستقلا في فعله المحكم بل بمشاركة المحتذي،ولذلك لوانفرد لم يأت بشيء يعبؤبه ، فالنقض به غير وارد، سلمنا لكنهصادر منه على وجه الندرة ، ومرادنا بكون كل من صدر

(١) أى المتابع لفعل غيره .

عنه فعل محكم هو عالم [1] على سبيل الدوام والاستمرار ، والمحتذي ليس كلما رام الاحتذاء أمكنه ذلك ، سلمنا لكن المحتري عالم بفعله حال ايقاعه وان لم يكن عالماً به مطلقاً ، وحينئذ يصدق كل من فعل محكماً فهو عالم به.

الثاني : أنه تعالى مختار ، وكل مختار عالم . أما الصغرى فقد تقدمت. وأما الكبرى فلان المختار انما يفعل بواسطة القصد ، والداعي والقصد الى الشيء مسبوق بتصوره أولا . والالكان توجه اختياره اليه دون غيره من الاشياء ترجيحاً من غير مرجح ، وهو محال بالضرورة .

[اثبات عموم العلم له تعالى]

قال: وهو عالم بكل المعلومات، لانه انصح أن‌يعلم كل المعلومات‌وجب له ذلك ، والمقدم حق ، فالتالي مثله .

بيان الشرطية : أن صفاته تعالى نفسية يستحيل استنادها الى‌غيره ، والصفة النفسية متى صحت وجبت. ولان اختصاص بعض المعلومات‌بتعلق‌علمه به دون ما عداه ترجيح من غير مرجح .

وأما صدق المقدم فلانه تعالى حي ، وكل حي يصح أن يعلم كل‌معلوم.

أقول: الباري تعالى عالم بكل مايصح أن يكون معلوماً ، واجباً كان أو ممكناً أوممتنعاً، قديما كان أوحادثاً ، كلياً كان‌أوجزئياً، متناهياً كان أوغيرمتناه. خلافاً لجماعة من الفلاسفة ستأتي أقوالهم .

والدليل على مادعيناه هو أن نقول : ان صح أن يعلم كل معلوم وجب أن يعلم كل معلوم ، لكن المقدم حق فالتالي مثله . أما الملازمة فلوجهين :

الاول : ان صفاته تعالى نفسية ، والصفة النفسية كلما صحت وجبت ، أما

---

(١) في «ن» عالماً هو .

أن صفاته نفسية ، فلما يأتي من كونها نفس ذاته و معلولة [١] لذاته ، وأما أنهـا كلما صحت وجبت، فلانها لولم تكن كذلك لتوقف على الغير، فلاتكون ذاتية.

الثاني : انه اذا صح أن يعلم كل معلوم لولم يجب أن يعلم كـل معلوم لكان اختصاص علمه بالبعض دون البعض الاخر ترجيحاً من غير مرجح وهـو محال . وأما حقيقة المقدم فلانه تعالى حي، وكل حي يصح أن يعلم كل معلوم. أما الصغرى فستأتي، وأما الكبرى فلان معنى الحي هو الذي لايستحيل أن يقدر ويعلم ، ونسبة هذا الحكم الى كل مايصح أن يعلم واحدة .

[دليل اثبات العلم بالجزئيات]

قال : واعلم أن اضافة العلم الى المعلوم كاضافة القدرة الـى المقدور ، فكما لاتعدم القدرة بعدم المقدور المعين كذلك العلم. وانما الذي يعدم الاضافة اليهما ، وتلك أمر اعتباري لاصفة حقيقية .

اقول : هذا اشارة الى جواب حجة من منع من علمه تعالى بالجزئيات ، وتحرير البحث هنا أن نقول: العلم بالجزئي يقع على وجهين :

أحدهما أن يعلم أنه وقع أوسيقع أوهو واقع الان .

الثاني أن يعلم مقروناً بسببه وبالزمان، لامن حيث أنه وقع أوسيقع، مثل العلم بأنه اذا وصلت الشمس الى حدمعين يقع التوسط بينها وبين القمر للارض ويحصل العلم بالخسوف، وهذا العلم واقع قبل وجود الخسوف ومعه وبعده، ولايعلم أنه وقع الخسوف أوسيقع أوهو واقع الان، ولاخلاف أنه تعالى عالم

---

(١) المعلولية بالمجاز أي لايفتقر الى غير الذات ولايلزم من ذلك افتقارها فـي وجودها الى الذات، لامتناع الدور والتسلسل وحلول الحوادث في الذات وخلوها عـن الكمال «منه» .

بالجزئيات على الوجه الثاني .

وانما الخلاف حصل بين الحكماء و المتكلمين في علمه تعالى بالوجه الاول ، فذهب الحكماء الى منعه محتجين: بأنه لوعلم الجزئي على وجه يتغير لزم تغير علمه تعالى وهو محال . بيان الملازمة : أنه اذا علم الخسوف مثلا قد وقع ثم ان الخسوف عدم فهل يبقي علمه بوقوع الخسوف أملا ؟

فان كان الاول لزم الجهل وهو عليه تعالى محال .

وان كان الثاني لزم عدم العلم الاول ووجود غيره ، وذلك تغير في علمه وهو محال .

وأما بطلان اللازم فلان علمهھو نفس ذاته، فيلزم من تغيره تغير ذاتهوهو محال .

أجاب المصنف و جماعة من المحققين بأن العلم من الصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة الى المعلوم ، كالقدرة التي يلزمها الاضافة الى المقدور ، واذاعدمالمعلوم عدمتاضافته اليه، كما [أنه] اذا عدمالمقدور عدمتاضافته(١) اليه، ولايضر القادر عدم مقدوره ، ولاتعدم عنه صفته الحقيقية بل اضافته اليه ، كذلك العلم اذا تغير معلومه عدمتتلكالاضافة المتعلقة به، وهي أمر اعتباري، ووجدت اضافة أخرى ولايتغير العلم الذي هو صفة حقيقية .

وفيه نظر: اذ يلزم أن يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته وهو باطل، بل الجواب أن جميع الموجودات من الازل الى الابد كل منها على ماهو عليه منكشف له، وقد تقدم بيانه في أول المسألة .

[علم الله تعالى بذاته]

قال : وهو يعلم ذاته ، خلافاً لبعض الفلاسفة ، لان ذاته يصح أن تكون

---

(١) في «ن» : اضافة القدرة ، فلايصير القادر معدوماً بعدم مقدوره الخ .

معلومة ، واحتجاجهم بأن العلم اما صورة مساوية للمعلوم في العالم أواضافة ، وهما مستحيلان في علم [الباري] العالم بنفسه . ضعيف على تقديري الاضافة والصورة: أما على تقدير الصورة فلانها انما تعتبر في عالم بمعلوم مغاير لذاته.

أما العالم بذاته فان الصورة نفس ذاته ، فهو يعقل ذاته بذاته لابصورة حالة في ذاته. وأما على تقدير الاضافة فقيل هنا: ان الذات من حيث أنها عاقلة مغايرة لها من حيث هي معقولة، فصحت الاضافة، لان المغايرة ــ ولو بوجه ما ــ كافية.

قيل عليه : انه يلزم الدور ، لان العلم مشروط بالمغايرة ، فان كان شرطاً لها دار .

والجواب أنا نقول : الذات من حيث يصح أن تكون معلومة مغايرة لها من حيث يصح أن تكون عالمة، وهذه المغايرة كافية ، ولاتتوقف على العلم.

أقول: الباري تعالى يعلم ذاته ، لانها مفهوم من المفهومات التي يصح أن يعلم ، وكلما يصح أن يعلم يجب أن يكون معلوماً له تعالى، فذاته تعالى معلومة والمقدمتان تقدم بيانهما . وخالف بعض الفلاسفة في ذلك ، ومنع من علمه تعالى بذاته ، واحتج عليه بأن العلم اما صورة أو اضافة ، وكلاهما مستحيلان في حق العالم بنفسه .

أما على تقدير الصورة فلانه يلزم منه اجتماع الامثال ، وذلك لان العلم بالشيء هو حصول صورة مساوية للمعلوم في ذات العالم ، فلو علم ذاته لحل في ذاته صورة مساوية لذاته فيلزم اجتماع المثلين ، وهو محال . وأما على تقدير الاضافة فلانه يلزم [منه] اضافة الشيء الى نفسه ، وهو غير معقول، لان الاضافة نسبة تستدعي منتسبين متغايرين ، والشيء لايغاير نفسه .

والجواب أن هذا ضعيف ، أما على تقدير الصورة فلان حصول الصورة انما يفتقر اليها في عالم بمعلوم مغاير لذاته، فيحتاج الى تحصيل صورة مساوية

لذلك المعلوم ليشاهدها ويطلع عليها ، فتحصل له العلم بذلك المعلوم ، أما العالم بذاته فالعالم والمعلوم شيء واحد ، فهو يعلم ذاته بذاته لابصورة مغايرة لذاته ، فلايلزم اجتماع الامثال .

وأما على تقدير الاضافة فقد أجاب الرئيس ابن سينا : بأن الاضافة لا تستدعي المغايرة الخارجية بل الذهنية ، وهي هنا حاصلة، فان الذات من حيث أنها عالمة مغايرة لها من حيث أنها معلومة ، فان المغايرة ولو بوجه ماكافية .

واعترض فخر الدين الرازي : بأنه يلزم منه الدور ، فان هذه المغايرة تتوقف على قيام العلم بالذات حتى تصير الذات عالمة ومعلومة باعتبارين ، والفرض أن العلم اضافة تستدعي المغايرة السابقة على قيامه بالذات ، فلو كانت المغايرة الاولى هي هذه لزم الدور .

أجاب المحققون : بأن مراد الرئيس أن الذات من حيث يمكن أن تكون عالمة مغايرة لها من حيث يمكن أن تكون معلومة، وبهذا القيد لاتتوقف المغايرة على العلم بالفعل ، بل على امكان العلم ، فلايلزم الدور .

وفيه نظر : فانه تعالى ليس له صفة كمالية بالامكان والقوة ، بل كمالاته تعالى كلها بالفعل ، وكلما صح له شيء وجب له ، وحينئذ يعود الجواب[1] من أصله .

[اثبات الحى لله تعالى]

قال : البحث الرابع ـ في أنه تعالى حي : ذهب قوم الى أن معنى كونه تعالى حياً هو أنه لايستحيل أن يقدر ويعلم . واثبات هذه الصفة ظاهر ، لانا قد بينا كونه قادراً عالماً ، فلايستحيلان عليه بالضرورة ، فيكون حيا بهذا المعنى.

---

(١) في «ن» السؤال .

وذهب آخرون الى أنه صفة ، لان اختصاص ذاتـه تعالى بصحة القـدرة والعلم دون غيرها من الذوات لابدله من مخصص ، وهوالحياة .

وقد بينا ضعف هذا القول في كتاب «نهاية المرام» .

أقول : اتفق العقلاء على وصفه تعالى بالحياة ، واختلفوا في معنى ذلك فذهب الذين يقولون بزيادة الصفات على ذاته ـ وهم جمهور المعتزلة والاشاعرة ـ الى أن له تعالى صفة ثبوتية زائدة على ذاته هي الحياة ، لاجلها يصح أن يقدر ويعلم .

وذهب نفاة زيادة الصفات ـ وهم الحكماء وأبو الحسين البصري والمحققون ـ الى أنها صفة سلبية ، ومعناهـا أنه لايستحيل أن يقـدر ويعلم ولاشك أن هـذا الوصف ثابت له تعالى ضرورة بعد ثبوت كونه تعالى قادراً وعالماً. والحكماء فسروا الحي بأنه الدراك الفعال ، وهوقريب مماذكرناه .

احتج الاولون بأنه لولا اختصاص ذاته بمالاجله صح أن يقدر ويعلم لزم التخصيص من غير مخصص ، واللازم باطل فالملزوم مثلـه . بيان الملازمة : أن الذوات متساوية في الذاتية ، فاختصاص بعضها بصحة القدرة والعلـم دون بعض تستدعي ذلك .

والجواب من وجوه : الاول : سلمنا أنه لابد من مخصص ، لكن لم قلتم أنه زائد ، ولم لايجوز أن يكون لخصوصية ذاته تعالى .

الثاني : سلمنا ذلك لكن ماذكر تموه مبني على تساوي الذوات ، وهـو ممنوع ، بل ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات كما يجيء بيانه .

الثالث : سلمنا تساوي الذوات ، لكن اختصاص ذاته تعالى بتلك الصفة دون باقي الذوات[1] ان لم يكن لمخصص لزم التخصيص من غير مخصص وهو

(١) في «ن» الصفات .

محال ، وان كان لمخصص نقلنا الكلام اليه وهلم جراً .

[اثبات الارادة لله تعالى]

قال: البحث الخامس ـ في أنه تعالى مريد : وخالف في ذلك جمهور الفلاسفة .

لنا : أن العالم محدث على ماتقدم، فتخصيص ايجاده بوقت وجوده دون ماقبله وما بعده لابدله من مرجح ، وهو الارادة ، تساوي نسبة القدرة الى الطرفين . والعلم تابع ، فلايكون هو المتقدم بالذات .

وهل الارادة في حقه تعالى نفس العلم بمايشتمل عليه الفعل من المصلحة أومغايرة له؟ أبوالحسين على الاول، والاشعرية وأبوهاشم على الثاني.

وقد بيناتوجيه الكلامين والاعتراض عليهما في كتاب «النهاية» .

أقول : اتفق المتكلمون على وصفه تعالى بالارادة ، وخالف الفلاسفة في ذلك ولم يثبتواله تعالى هذه الصفة، بناءاً منهم على أن القاصدالى ايجاد شيء يكون مستكملا بذلك الشيء من حيث أنه اذا فعله حصل ماهو أولى به أن يفعله فان القاصد لايجاد شيء لولم يكن ذلك الشيء أولى به لماتوجه القصد نحوه فلوكان تعالى مريداً لكان مستكملا، فيكون ناقصاً تعالى الله عنه .

وفيه نظر: فانه يجوز أن يقصد الى ايجاد شيء لكون ذلك الشيء حسناً في نفسه، فانه يقع الغير حسناً في نفسه.

واحتج المتكلمون على ثبوت الارادة بماذكره المصنف وتقريره : أن الله تعالى أوجد العالم في وقت وجوده دون ماقبله ومابعده ، مع تساوي الاوقات بالنسبة الى الفاعل والقابل، وأوجده على شكل دون شكل، فانه جاز أن تكون مثلثاً أومربعاً أومخمساً، أوغير ذلك من الاشكال الممكنة للاجسام ، فاختصاص

وجوده بوقته وشكله بما هو عليه يفتقر الى مخصص ، لماعرفت من استحالة التخصيص من غير مخصص، فذلك المخصص لاجائز[١]أن يكون هوالقدرة ، لان شأنها الايجاد من غير تخصيص بوقت أووصف ، والا لماصح الفعل في غير ذلك الوقت، أوعلى غير ذلك الوصف. ولاالعلم، لانالعلم تابع للمعلوم بمعنى أنه يستفاد منه ، فانكون الناطق مأخوذ من علمنا بالانسان لاجل أنه في الواقع كذلك، لاأنه كذلك لاجل علمنابه .

واذا كان تابعاً لايكون مخصصاً ، لان المخصص متقدم والتابع متاخر . ولاباقي الصفات ، وذلك ظـاهر فبقـي أن يكون المخصص أمر آخر وهو الارادة .

وهنانظر: فان كون العلم تابـع انمايتم في العلم الانفعالى المستفاد مـن الاعيان الخارجية لا العلم الفعلي ، وعلم الله من القسم الثاني ، وحينئذ يكون متقدماً، فجاز أن يكون مخصصاً، وهوالعلم باشتمال الفعل على المصلحة.

قوله «وهل الارادة في حقه تعالى» الخ، قدتقدم في بابالاعراض تحقيق هذا المقام ونقول هنا : ذهب أبوالحسيـن [البصري] الى أن ارادته تعالى هي علمه بالمصلحة ، لان هذا المعنى صالح للتخصيص ، وكلما صلح للتخصيص فهوارادة لها .

أما الصغرى فلان العلم بالفعل المشتمل على المصلحة أوالمفسدة المعينة مخصص ومميزله عن باقي الافعال وذلك ظاهر.

وأما الكبرى فلانا انما احتجنا الى اثبات الارادة لاجل تخصيص الافعال وتميزها ، بحيث يوقعها الفاعلعلى حال دون حال، وقد صلح العلم المذكور للتخصيص ، فيكون هو الارادة .

---

(١) في «ن»: لايجوز .

والاعتراض عليه من وجوه : الاول : لم لايجوز أن يكون المخصص هو الميل المترتب على هذا العلم كما تقدم بيانه ، وقولهم أنه من توابع القوى الحيوانية ممنوع ، لجواز أن يكون عقلياً كما تقدم .

الثاني : أن العلم تابع فلايصلح للتخصيص ، ويرد على هذا ماتقدم من انقسام العلم الى قسمين ، والتابع أحدهما لاغير .

الثالث : قوله «انه صالح للتخصيص» قلنا: هذا لايمنع من أن يكون هناك مخصصات أخر ، فان ذلك جائز ، ومع جوازه لايكفي ذلك فى بيان المدعي.

وذهب أبو القاسم البلخي الى أن ارادته في أفعاله علمه بها ، وفي أفعال غيره أمره بها . ويرد عليه ماورد على أبي الحسين في العلم ، وأما الامر فهو معلل بالارادة فهو مغاير لها .

وذهب النجار الى أن معنى كونه مريداً هو أنه غير مغلوب ولامكره ،فهي اذن سلبية . مع أن ماذكره لازم لافعال المريد ، لاأنه نفس الارادة .

وذهبت الاشاعرة وبعض المعتزلة الى أن له صفة ثبوتية زائدة على الداعي من شأنها التخصيص ،لكن الاشاعرة قالوا بقدمها ، والمعتزلة بحدوثها ،وسيأتي تمام كلامهم واحتجاجهم والجواب عنه .

[اثبات الادراك للبارى تعالى]

قال : البحث السادس ـ في أنه تعالى مدرك : أجمع المسلمون على ذلك، واختلفوا في معناه : فأبو الحسين ذهب الى أن معناه أنه تعالى عالم بالمدركات[1] والاشعرية وأكثر المعتزلة على أنه زائد على العلم . ويدل على اتصافه تعالى بذلك القرآن ، وما تقدم من أنه تعالى عالم بجميع المعلومات .

---

(١) فى المطبوع من المتن : بالمدرك .

واحتجاج النفاة بافتقار الابصار الى الشعاع والسماع الى وصول التموج. ضعيف ، لما تقدم ، ولان ذلك انما يصح في حقنا، أما في حقه تعالى فلا .

أقول: اتفق المسلمون على وصفه بالادراك، لورود ذلك في القرآن العزيز واختلفوا في تفسيره: فقال أبو الحسين البصري والكعبي: معناه علمه بالمدركات وقالت الاشاعرة وأكثر المعتزلة : أنه زائد على العلم .

احتج أبو الحسين على مذهبه : بأن الادراك في حقه تعالى اما أن يكون هو العلم أو الاحساس أو غيرهما، والاخيران منفيان فتعين الاول، وهو المطلوب أما بطلان الاحساس فظاهر ، لاستحالة الحواس عليه تعالى ، وأما كونه غير العلم والاحساس فلانه غير معقول، فلا يصح الحكم به، لان الحكم على الشيء أو به لابد فيه من تصوره أولا ، لان اثبات ماليس بمعقول جهالة .

وفيه نظر : لان قوله ان الثالث غير معقول ، اما أن يعني بعدم المعقولية استحالة اتصافه تعالى به، كما يقال كون الجسم مجرداً غير معقول، فهو نفس المتنازع فيه، فيكون مصادراً به على المطلوب . أو يعني أنه غير متعقل فنقول: لايلزم من عدم تعقل الشيء نفيه ، فان عدم العلم بالشيء لايوجب العلم بعدم ذلك الشيء .

واحتجت الاشاعرة ومن قال بالزيادة بوجهين :

الاول : أنه زائد على العلم في الشاهد ، فيكون كذلك في الغائب .

الثاني : أنه لو لم يكن موصوفاً بالادراك لاتصف بضده وهو باطل، لان ضده نقص، والله تعالى منزه عن النقص . وبيان الاول أنه تعالى حي وكل حي يصح أن يدرك ، فلو لم يكن الباري تعالى مدركاً لزم اتصافه بعدم الادراك .

والجواب عن الاول أن الزيادة في الشاهد مسلمة، لكنها راجعة الى تأثير الحاسة، والحاسة مستحيلة عليه تعالى ، فيستحيل ذلك الزائد. وعن الثاني بأنا

لانسلم أنه لو لم يكن موصوفاً به لاتصف بضده، لجواز خلو المحل عن الضدين كالهواء ، فانه لكونه جسماً يصح اتصافه بالسواد والبياض ، ولايلزم من عـدم اتصافه بأحدهما اتصافه بالاخر، نعم يلزم من عدم اتصافه به اتصافه بعدمه، لكن لم قلتم[ان] عدم الادراك نقص في حقه تعالى .

والقياس على الشاهد لم يتم ، فان حسـن الصورة في الشاهد من صفات الكمال ، وليست في الغائب كذلك ، ولايلزم من عدم اتصافه به نقص.

وأيضاً فانا نمنع كبرى القياس، أعني كل حي يصح أن يدرك ، فان كثير من الاحياء قد انتفى عنه الادراك، فان السمك، وكثير من الهوام لاسمع لها ، والعقرب والخلد لابصر لهما، والديدان لاسمع لها ولا بصر ، فلايتم المدعى.

والاولى أن نقول: لمادل الدليل النقلي على اتصافه بالادراك آمنا بذلك ورأينا أن حقيقته اللغوية يفتقر الى الالات الجسمانية، وهي مستحيلة عليه تعالى فعلمنا أن المراد ليس حقيقته اللغوية، فتعين حملـه على المجاز، وهو العلم . لانه أقرب المجازات اليه، لانه اطلاق اسم السبب على المسبب، فيكون المراد به كونه عالماً بالمدركات، ويدل على ثبوت هذا الوصف له ماتقدم من كونه عالماً بكل المعلومات ومن جملتها المدركات .

قوله «واحتجاج النفاة» الخ اشارة الى حجة الفلاسفة المانعين من وصفه تعالى بالادراك وتقريرها: انه لوكان الباري تعالى موصوفاً بالادراك لزم اتصافه بالالات الحسية، واللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمـة: ان الادراك البصري امـا بخروج الشعاع أو الانطباع ، وكلاهما مفتقر الى الالة. وكذا الادراك السمعي يتوقف على حصول التموج الى الصماخ، وكذا باقي الادراكات وهو ظاهر. فلوكان تعالى موصوفاً بالادراك لكان له آلة حسية، وهو محال .

والجواب من وجهين: الاول: انا نمنع التوقف على الشعاع والانطباع وقد تقدم .

الثاني: ان ذلك ان سلمنا توقفه فهو في الشاهد، أما في الغائب فلا، فجاز أن يكون في الغائب بمعنى آخر .

[تحقيق حول اثبات التكلم للباري تعالى]

قال: البحث السابع في أنه تعالى متكلم: أجمع المسلمون عليه واختلفوا في معناه : فالمعتزلة أنه تعالى أوجد حروفاً وأصواتاً في بعض الاجسام تدل على المعاني المطلوبة يعبر الله تعالى عنها. والاشعرية أثبتوا معنى قائماً بذاته تعالى قديماً مغايراً للحروف والاصوات، تدل عليه العبارات .

وهو واحد ، ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا نداء ، ويسمى « الكلام النفساني » .

ويدل على ثبوت الكلام بالمعنى الاول ماتقدم من أنه تعالى قادر على كل مقدور، والقرآن ولا دور، ولامكان الاستدلال على النبوة بغير القرآن من المعجزات، أو به لا من حيث أنه مستند الى الله تعالى .

والمعتزلة بالغوا في انكار ماذهب اليه الاشاعرة ومنعوا من تعقله أولا ، ثم من وحدته . ثم من مغايرته للامر والنهي والخبر، وغيرذلك من أساليب الكلام .

أقول : هذه الصفة أيضاً ممّا خالف فيها الحكماء ، لتوقفها على الالة الجسمانية، وعدم دليل عقلي يدل على غيرذلك. واتفق المسلمون على اتصافه تعالى بها، لورود ذلك في النقل، ثم اختلفوا في تفسير ذلك :

فقالت المعتزلة : معنى كونه متكلماً أنه أوجد حروفاً وأصواتاً في أجسام

مخصوصة، لتدل على المعاني التي يريد الله تعالى التعبير عنها .

وقالت الحنابلة: كلامه عبارة عن الحروف والاصوات المسموعة ، لكنه عندهم قديم .

وقالت الاشاعرة : ان كلامه تعالى معنى واحد قائم بذاته تعالى قديم ، ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولااستفهام ولا غير ذلك من أساليب الكلام (١) ، وليس بحرف ولا صوت ، تدل عليه العبارات . وسيأتي تمام كلامهم في هذا المقام .

واختار المصنف مذهب المعتزلة وهو الحق، واستدل على ثبوت الكلام له تعالى بهذا المعنى بوجهين: عقلي ونقلي .

أما العقلي: فلان ايجاد حروف وأصوات في جسم من الاجسام أمرممكن وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى ، فثبوت الكلام بهذا المعنى مقدور لله . أما الصغرى فظاهرة ، وأما الكبرى فلماتقدم من كونه قادراً على الممكنات .

وأما النقلي فقوله تعالى: «وكلم اللهموسى تكليماً»(٢) ولان كلامه مسموع ولاشيء من غير الحروف والاصوات بمسموع، فلاشيء منغيرهما بكلام الله تعالى ، أما الصغرى فلقوله تعالى « حتى يسمع كلام الله » (٣) ، وأما الكبرى فظاهرة .

لايقال: استدللتم على ثبوت الكلام بالكلام فيلزم الدور، بيانه : أن كون القرآن حجة يتوقف على كونه كلام الله، وكونه كلام الله يتوقف على ثبوت كونه تعالى متكلماً، وقد أثبت كونه تعالى متكلماً بالقرآن، فيلزم الدور .

---

(١) كالاستخبار والنداء والقسم والطلب، والعرض والتمني والتعجب « منه » .

(٢) سورة النساء: ١٦٤ .

(٣) سورة التوبة: ٦ .

لانا نجيب عنه: بأنا لانسلم أن كون القرآن حجة يتوقف على كونه تعالى متكلماً، بل يتوقف على صدق الرسول (صلى الله عليه وآله) وصدق الرسول يتوقف على المعجزة ، وهو أعم من القرآن ، لحصوله في غير القرآن من انشقاق القمر وغيره .

ثم نستدل على كونه تعالى متكلماً بالقرآن، لامن حيث أنه كلام الله تعالى بل من حيث هو اخبار الرسول الصادق في كلما أخبر بـه . أويستدل بالقرآن على صدق الرسول، لامن حيث أنه كلام الله تعالى، بل من حيث اعجازه الحاصل في فصاحته وأسلوبه وتركيبه .

قوله « بالغوا » الخ . اعلم أن هذه المسألة من جملة المعارك العظيمة بين المعتزلة والاشاعرة، وقد طول الفريقان في تقرير الكلام، ونحن نذكر حاصل ماذكره الاشاعرة وماأورد عليه المعتزلة فنقول :

ذهبت الاشاعرة الى أنـه تعالى متكلم ، لدلالـة العقل والنقل عليه ، وأن كلامـه تعالى قائم بذاتـه ، وأنه واحد ليس بأمر ولا نهي ولا غير ذلك وأنه قديم .

والمعتزلـة بالغوا في انكار جميع هذه المدعيات . فلنـورد كلام الفريقين ملخصين له بأوجز عبارة وذلك في مسائل :

الاولى ـ قالت الاشاعرة: الباري تعالى حي ، وكل حي يصح أن يكون متكلماً، فلو لم يكن تعالى متكلماً لكان موصوفاً بضده، وضده نقص ، تعالى الله عنه .

قالت المعتزلة : لانسلم أن كل حي يصح أن يكون متكلماً، ولانسلـم أنه لو لم يكن موصوفـاً به لوصف بضده، ولا نسلم أن ضده نقص، وقد تقدم بيان ذلك كله في مسألة الادراك .

الثانية : قالت الاشاعرة : الكلام عندنا مقول علـى قسمين: الاول الكلام الحسـي ، وهو ايجاد الحروف والاصوات الدالـة على المعاني كماذكرتم . والثاني المعنى التي تعبر عنه بتلك الحروف والاصوات، وهوالكلام النفسي كماأشار اليه الشاعر :

ان الكلام لفـي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

أما القسم الاول فلانزاع فيـه . وأما الثاني فيدل على ثبوته أنـه ثبت أن الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية ، فاذا نطق أحدنا بخبر فذلك المدلول عليه ليس هو الاعتقاد ، لانه قد يخبر بمالم يعتقده، وليس هو القدرة ولاالعلم وهوظاهر، ولا الارادة لان الشخص قـد يأمر بما لايريد ،كما في قصة الامـر لعبده اقامة لعذره عند السلطان حين يوعده على ضربـه ، فانه طالب غير مريد لطاعته ، فان طاعته مستلزمـة لعقوبة السلطان له ، والعاقل لايريـد ضرر نفسه ، وظاهر أن غيرذلك منالصفات ليست مماوضـع له اللفظ ، فبقيأن يكونلمعنى آخر، وهو«الكلام النفساني » ويدل على تسميته كلاماً البيت المذكور .

وحينئذ نقول : لمادل الدليل على كونه متكلماً ، فلاجائز أن يكون كلامـه هو القسم الحسي ، لانكلامـه صفته ، وصفة الشيء تقوم به ، لكن الحسي لا يقوم به ، فلايكون صفته ، فبقي أن يكون هو القسم النفسي وهو المطلوب ، والله تعالى متكلم بمعنى أنه قائم به ذلك المعنى النفسي .

قالت المعتزلة : لاشك أن المتبادر الى الاذهان من قولنا تكلم فلانليس الا ايجاد الحروف والاصوات، وذلك ممالاشك فيه ، ولهذا لوقال شخصعن الاخرس والساكت أنهما متكلمانكذبه العقلاء في ذلك ، ولوكان الكلام مـا ذكروه لماساغ لهم تكذيبه ، لان الساكت والاخرسلهما ذلك المعنى،والمراد من البيت المذكور تخيل الكلام ، والا لكان الاخرس متكلماً ، مع أنـه كلام

شعري غيرمفيد في المباحث العلمية .

وقولهم في الاستدلال على القسم الثاني بـ«أن اللفظ موضوع للصور الذهنية» مسلم، لكن لم لايجوز أن يكون ذلك المعنى من قبيل العلوم؟ فان صور الذهنية اما تصورات أو كيفيات تلحقها بحيث تصير تصديقات ، وكلاهما من أقسام العلوم . ولانسلم اطلاق لفظ الكلام عليها الا باصطلاحكم ، وهو ممنوع .

سلمنا لكن قولكم « ليس بارادة لانه قد يأمر بما لايريد » ممنوع، فانه كما لايريد العاقل ضرر نفسه كذلك لايطلبه ، بل يوجد صورة الامر وليس بأمر حقيقة ، لان الارادة شرط في الامر عند بعضهم وليس له ارادة .

ثم انا نقول: ان الحكم بالشيء مسبوق بالعلم به ، وماذكرتموه غير معلوم لاضرورة ولانظراً ، فاثباته جهالة . وحيث قد بان بطلان ماأثبته الاشاعرة . فلم يكن كلامه تعالى الا الحروف والاصوات ، وذلك هو المطلوب. وقولهم « أنه صفته وصفة الشيء تقوم به » مبني على كون المتكلم من قام به الكلام ، وهو ممنوع كما يجيء .

الثالثة : قالت الاشاعرة ذلك المعنى واحد ليس بأمر ولانهي ولاخبر ولا استخبار ولاغير ذلك من أساليب الكلام ، فان المرجع فيها كلها الى شيء واحد ، فان حاصل الامر هو الاخبار عن حصول العقاب على الترك ، والنهي عن حصول العقاب على الفعل ، وكذا غير ذلك . والكل ترجع الى الاخبار وهو واحد ، فيكون الكلام واحد ، وهو المطلوب .

قالت المعتزلة : الحكم بكون الامر والنهي والخبر والاستفهام والتمني والترجي وغير ذلك من الاساليب حقائق مختلفة ضروري ، فدعوى اتحادها مكابرة صريحة، نعم قد يتصور اشتراك الامر والنهي في استلزم الخبر كما قلتم لكن ذلك لايوجب الاتحاد ، ثم انه كيف يتصور الاتحاد في سائر الانشاآت

والفاظ العقود وأمثال ذلك .

الرابعة : قالت الاشاعرة: حيث تقرر أن كلامه تعالى هو المعنى، فاما أن يكون قائماً بغيره ، وهو محال . لان قيام صفة الشيء بغيره غير معقول، أولا به ولابغيره وهو محال أيضاً ، لاستحالة حلول عرض لافي محل ، فبقي أن يكون قائماً به تعالى، لاجائز أن يكون حادثاً، لاستحالة كونه محلا للحوادث، فيكون قديماً ، وهو المطلوب .

قالت المعتزلة : هذا الكلام ممنوع ، أما أولا فلابتنائه على ثبوت المعنى وقد بان بطلانه. وأما ثانياً فلان قولكم «اما أن يكون قائماً بغيره» وهو ممنوع فان المتكلم من فعل الكلام لامن قام به الكلام ، فان هذا بحث لفظي لغوي ولاشك أن أهل اللغة لايسمون بالمتكلم الا من فعل الكلام ، ولهذا يقولون تكلم الجني على لسان المصروع ، ولايقولون تكلم المصروع ، لاعتقادهم أنالكلام المسموع منالمصروع فاعله الجني، وانكان الذي قام هوالمصروع وكذا الصدى لايوصف بانه متكلم وان كان الكلام قائماً به ، واذا بطل كون المتكلم منقامبه الكلام بطل تقسيمهمالى أنه اما أن يكون حادثاً أو قديماً الخ.

[كيفية بقائه تعالى]

قال : الفصل السادس ـ في أحكام هذه الصفات ـ وفيه مباحث: الاول ـ في أنه تعالى باق لذاته: ذهب الاشعري الى أنه تعالى باق ببقاءٍ يقوم به تعالي. والحق نفيه ، والالزم افتقاره الى غيره، فيكون ممكناً. ولان البقاء لوكان زائداً على الذات لزم التسلسل .

ولان البقاء ان لم يكن باقياً لم يكن الذاتالباقية [به][1] باقية ، هذا خلف

(١) هذه الزيادة في المطبوع من المتن .

وان كان باقياً : فـان كان لذاته كان أولى بالذاتية من الذات ، والـذات أولى بكونها صفة منه ، لافتقار الذات اليه واستغنائه عنها . وان كان لبقاء آخر لـزم الدور أو التسلسل .

أقول: اتفق العقلاء على أنه تعالى باق، لكن اختلفوا في كيفية بقائه، فذهب أبو الحسن الاشعري الى أنه باق ببقاءٍ يقوم بذاته. وذهب القاضي وامام الحرمين وفخر الدين الرازي والمعتزلة وأصحابنا الى نفي ذلك البقاء خارجاً، وحكموا بكونه تعالى باقياً لذاته لا لامر يقوم به وهو الحق .

واستدل المصنف عليه بوجوه :

الاول : لو كان الله تعالى باقياً ببقاء زائد على ذاته لزم كونه ممكناً، واللازم باطل فالملزوم مثلـه . بيان الملازمة : أن ذلك الزائد على الذات مغاير لهـا ، والفرض افتقارها اليه ، وكل مفتقر الى الغير ممكن ، فلو كان تعالى باقياً ببقاء لكان ممكناً .

الثاني : لو كان باقياً ببقاءٍ زائد على ذاته لزم التسلسل ، واللازم كالملزوم في البطلان . بيان الملازمة: أن ذلك الزائد يستحيل أن لايكون باقياً، والا لم تكن الذات باقية، هذا خلف. واذا كان باقياً كان له بقاء وبقاؤه [باق] أيضاً له ببقاء ، ويلزم التسلسل .

الثالث : لو كان الله تعالى باقياً ببقاءٍ لزم: اما عدم بقاء الذات، أو الدور أو التسلسل ، أو كون الـذات صفة وبالعكس ، واللوازم بأسرها باطلة فكـذا الملزوم . بيان الشرطية : ان البقاء اما أن يكون باقياً أولا ، فان كان الثاني لزم الامر الاول ، لان الذات انما هي باقية بهذا البقاءِ وقد فرض غير باق ، فتكون هي غير باقية .

وان كان الاول فاما أن يكون باقياً ببقاءٍ أو لذاته ، فـان كان الاول فذلك

البقاء اما أن يكون باقياً بالبقاء الاول أو ببقاء آخر ، فان كان الاول لزم الدور وهو محال ، وهو اللازم الثاني .

وان كان باقياً ببقاء آخر نقلنا الكلام اليه ويلزم التسلسل ، وهـو اللازم الثـالث .

وان كان باقياً لذاته لزم كون البقاء ذاتاً، لان ذاته كافية في استمرار وجودها والذات ليست كافية في استمرار وجودها ، فتكون الذات أولى بالوصفيـة ، والوصفية أولى بالذاتية ، فيلزم انقلاب الحقيقة ، وهو اللازم الرابع .

[مسألة نفى المعانى والاحوال]

قال : البحث الثاني ـ في نفي المعاني والاحوال : ذهبت الاشعريـة الى أنه تعالى عالم بالعلم، قادر بالقدرة، حي بالحياة ، الى غير ذلك من الصفات.

والمعتزلة أنكروا ذلك ، وزعموا أنه تعالى عالم لذاته لابمعنى قائم بذاته وكذا باقي الصفات ، وهو الحق .

لنا : أنه لاقديم سواه تعالى، لان كل موجود فهو مستند اليه تعالى، وقد بينا أنه مختار ، وفعل المختار محدث . ولانه لو افتقر في كونه عالماً وغيره الى معان قائمة بذاته، كان مفتقراً الى الغير منفعلا عنه، لان هذه المعاني ـ وان قامت بذاته تعالى ـ فهي مغايرة له والله تعالى لاينفعل عن غيره . ولان صدور العلم عنه يستدعي كونه عالماً، [لانه مشروط][1] فيكون الشيء مشروطاً بنفسه أو يتسلسل .

وأما الاحوال التي أثبتها أبوهاشم فانها غير معقولة. وقد استقصينا[2] القول

---

(١) لم تثبت هذه الجملة في المطبوع من المتن

(٢) في المطبوع من المتن : اشبعنا .

في هذه المسألة في كتاب «نهاية المرام في علم الكلام» وكتاب «المناهج» .

أقول : المعاني هي مبادي المحمولات ، كالقدرة . يتفرع [١] منها قادر ويحمل على الذات وكالعلم ينتزع منه عالم فيحمل على الذات الى غير ذلك فهل هذه المبادي أمور موجودة قائمة بالذات مغايرة لها ، أو غير ذلك .

اذا عرفت ذلك فنقول : ذهبت الاشاعرة الى أن الله تعالى يوصف بأنه قادر عالم حي وغيرها من صفاته، لاجل اختصاص ذاته بالعلم والقدرة والحياة وغيرها، وهي معان قديمة حالة في ذاته، والقادرية والعالمية أعني التعلق بالمقدور والمعلوم عند نفاة الاحوال منهم هي نفس القدرة والعلم والحياة ، وعند مثبتي الحال منهم هي أحوال معللة بتلك المعاني .

وذهب أبو هاشم وأتباعه الى أنه تعالى يوصف بأنه قادر عالم حي ،لاجل اختصاص ذاته بأحوال هي القادرية والعالمية والحيية والموجودية ، والحال عندهم قد عرفت أنها صفة لموجود لايوصف بالوجود ولا بالعدم .

وذهبت نفاة الاحوال من المعتزلة والحكماء الى أنه تعالى قادر لذاته عالم لذاته حي لذاته ، لالاجل المعاني والاحوال. والعلم والقدرة والحياة هي نفس حقيقته المقدسة في الخارج ، ومغايرة لها بحسب الاعتبار ، ومعنى ذلك أن مقتضيات هذه الصفات، أعنى التمكن من الايجاد بالنسبة الى القدرة ، والظهور والكشف بالنسبة الى العلم ، صادرة عن ذاته لاقتضاء ذاته أياها ، لابواسطة قيام تلك الصفات بذاته ، فللذات باعتبار صدور الاشياء عنها قدرة ، وباعتبار ظهور الاشياء لها علم الى غير ذلك . وذلك لان الذوات على قسمين: منها ما يقتضي الامور المذكورة لالقيام أمر آخر ، ومنها ليس كذلك .

ولنوضح لذلك مثالا محسوساً ، وهو أن النور اذا وقع على الجدار مثلا

(١) في «ن» : ينتزع .

ظهر لنا الجدار والنور معاً ، لكن ظهور الجدار بواسطة وقوع النور عليه ، وظهور النور لابواسطة قيام نور آخر[به] بل بذاته ، فكذلك ذات‌الله تعالى ، وذات غيره بالنسبة الى الصفات ، وهذا هو الحق .

وقد استدل المصنف على حقيقته بوجوه: الاول : أنه لو كانت هذه الصفات موجودة في الخارج لزم اثبات قديم سواه ، واللازم باطل فكذا الملزوم . أما الملازمة فظاهرة .وأما بطلان اللازم فلان كل ما عداه ممكن ، لما يأتي من دلائل التوحيد ، وكل ممكن مستند اليه وهو مختار لماتقدم ، وفعل المختار محدث لما تقدم أيضاً ، فكل ما سواه محدث فلا قديم سواه .

الثاني : لوكان له تعالى صفة زائدة على ذاته لزم افتقاره الى الغير ، وهو باطل لما يأتي . وبيان الملازمة ظاهرة ، لان الفرض توقف أفعاله تعالى على تلك الصفات ، وهي وان كانت قائمة به تعالى ، لكنها مغايرة لذاته ، لتعقل كل منهما منفكاً عن الاخر، فيلزم افتقاره الى الغير ، فيكون منفعلا عنه ، هذا خلف.

الثالث : لو كان له صفة زائدة لزم: اما الدور أو التسلسل، واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم . بيان الشرطية:أن الصفة مفتقرة الى الذات،والذات غيرها ، وكل مفتقر الى الغير ممكن مستند اليه كما تقدم ، وهو فاعل مختار، ففعله بواسطة القدرة والعلم ، فتكون تأثيره في القدرة والعلم مشروطاً بقدرة وعلم . فاما أن يكون مشروطاً بقدرة أخرى وعلم آخر أولا، فان كان الاول لزم التسلسل ،لانا ننقل الكلام اليهما ونقول كما قلنا في الشروط ، وان كان الثاني لزم الدور ، لانه اشتراط الشيء بنفسه .

وأما مذهب أبي هاشم فيكفي في ابطاله عدم تعقله لما تقدم من نفي الاحوال.

[كيفية اتصافه تعالى بالارادة]

قال : البحث الثالث ـ في أنه تعالى مريد لذاته : ذهب الجبائيان الى أنه تعالى مريد بارادة محدثة لافي محل . وذهب الاشعرية الى أنه مريد بارادة قديمة قائمة بذاته .

والقولان باطلان: أما الاول فلان قيام ارادة بذاتها غير معقول ، ولان حدوثها يستدعي ارادة أخرى ويتسلسل . وأما الثاني فلما تقدم من نفي المعاني ، ولا يلزم من كونه تعالى مريداً لذاته كونه مريداً للمتناقضين ، لجواز تعلق ارادته ببعض المرادات لذاتها .

أقول: اختلف المتكلمون في كيفية اتصافه تعالى بالارادة ، فذهب الجبائيان وأتباعهما الى أنه مريد بارادة محدثة لافي محل. وذهبت الاشاعرة الى أنه مريد بارادة قديمة قائمة بذاته .

احتج الجبائيان، بانه لاجائز أن يكون مريداً لذاته ، والا لكان مريداً لجميع الاشياء، لان نسبة ذاته الى الجميع بالسوية ، فيلزم أن يكون مريداً للمتناقضات واذا تعلقت ارادته تعالى بشيء وجب وقوعه ، فيجتمع النقيضان ، هذا خلف . ولاجائز أن يكون مريداً بارادة قديمة، والا لزم قدم المراد ، وأيضاً لاقديم سواه فبقي أن يكون مريداً بارادة محدثة ، فلا جائز أن تكون قائمة بذاته ، لاستحالة كونه محلا للحوادث ولا بغيره ، والا لزم رجوع حكمها الى الغير ، لوجوب رجوع حكم العرض الى محله ، فبقي أن تكون قائمة بذاتها ، وهو المطلوب.

واحتج الاشاعرة : بأنه ليس مريداً لذاته لما تقدم ، ولا بارادة محدثة قائمة به أو بغيره لما تقدم أيضاً ، ولا في محل لعدم تعقله ، فبقي أن يكون مريداً بارادة قديمة ، وذلك هو المطلوب .

وذهب المحققون الى بطلان القولين معاً ، واستدل علـى بطلان مذهب الاول بوجهين :

الاول : أن قيام ارادة بذاتها غير معقول، لانها عرض ولاشيء من العرض يقوم بذاته .

الثاني : أن كل محدث مفتقر الى محدث مختار ، وفعل المختار مشروط بالارادة ، فاما أن تكون مشروطة بارادة أخرى فيلزم التسلسل، أولا بارادة أخرى فيلزم الدور .

وعلى بطلان مذهب الاخرين بما تقدم مـن نفي المعانى . وأما قولهم «لو كان مريـداً لذاته لزم اجتماع النقيضين» ممنوع ، لجواز تعلق ارادتـه ببعض المرادات دون بعض لذاتها لابد لنفيه من دليل .

[الدليل على حدوث كلامه تعالى]

قال : البحث الرابع ـ في أن كلامه حادث : الاشاعرة منعوا من ذلك . والحنابلة أيضاً ـ مع اعترافهم بـأن الكلام هو الحروف والاصوات ـ ذهبوا الى قدمه .

لنا : أنه مركب من حروف متتالية يعدم السابق منها بوجـود اللاحق ، والقديم لايعدم ولايقع مسبوقاً بغيره ، فالسابق واللاحق محدثان . ولان الاخبار بارسال نوح في الازل اخبار عن الماضي، ولاسابق في الازل . ولان أمر المعدوم عبث . ولقوله تعالى «مايأتيهم من ذكر من ربهم محدث»[1] .

أقول: قد تقدم البحث في كلامه، وذكرنا ما أمكن ذكره من جهة الاشاعرة والمعتزلة. وذكر المصنف هنا الاستدلال على كونه تعالى حادثاً ، وهو مذهب

---

(١) سورة الانبياء : ٢ .

المعتزلة والكرامية ، خلافاً للاشاعرة والحنابلة ، لكن ما ذكروه لايدفع بـه مذهب الاشاعرة، لما نقلنا عنهم من أنهم لاينفون الكلام الحسي ، بل المدعى قدمه عندهم هو المعنى، وذلك لايبطل بما قاله، بل بما تقدم . بل يبطل به مذهب الحنابلة ، وهو من وجوه :

الاول: مركب من الحروف المتتالية التي كل واحد منها يلحقـه العدم ، ولاشيء من القديم يجوز عليه العدم، وأيضاً اللاحق مسبوق بالسابق، ولاشيء من القديم بمسبوق بغيره .

الثاني: لو كان كلامه تعالـى قديماً لزم كذبه، واللازم باطل فالملزوم مثله . بيان الملازمة: أنه أخبر عن ارسال نوح عليه السلام بقوله تعالى «انا أرسلنا نوحاً»[١] والاخبار مسبوق بوقوع النسبة في الخارج في زمان سابق على زمان الاخبار، فلو كانت هذه الصيغة قديمة لوجب أن يكون ثم زمان سابق على الازل، مع أنه لا سابق على الازل، فيكون كذباً .

الثالث: من جملة كلامه تعالى صيـغ الامر والنهي، فتكون أزلية، لكن ذلك محال، لكونه أمراً ونهياً للمعدوم، وهو عبث قبيح مستحيل عليه تعالى، فلو كان كلامه أزلياً لكان عابثاً، تعالى الله عن ذلك .

الرابـع: أنه تعالى وصف كلامه بالحدوث، فيكون حادثاً. أما الاول فلقوله تعالى «مايأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون»[٢] والذكر هو القرآن لقوله تعالى « وانه لذكـر لك ولقومك »[٣] و « انـا نحن نزّلنا

(١) سورة نوح: ١ .

(٢) سورة الانبياء: ٢ .

(٣) سورة الزخرف: ٤٤ .

الذكر»[١] الى غيرذلك ، والقرآن كلام الله تعالى بالاجماع، فيكون حادثاً .

[كون خبره تعالى كله صدق]

قال: البحث الخامس ـ في أن خبر الله تعالى صدق : لان الكذب قبيح والله تعالى لايفعل القبيح .

والمقدمة الاولى ضرورية، والثانية يأتي بيانها .

ولان تطرق الكذب في خبره تعالى يستلزم ارتفاع الامان[٢] بوعده ووعيده فتنتفي فائدة التكليف والبعثة .

أقول: الصدق هو الخبر المطابق للواقع، والكذب بخلافه، وخبر الله تعالى كله صدق لوجهين :

الاول: لو لم يكن صدقاً لكان كذباً وهو ظاهر، والكذب قبيح ولاشيء من القبيح يجوز عليه تعالى، وسيأتي بيان المقدمتين معاً في باب العدل .

الثاني: لوجاز عليه الكذب في الاخبار، لزم ارتفاع الامان بوعده ووعيده فتنتفي فائدة التكليف والبعثة، لان فايدتهما التعريض للمنافع العظيمة والاذعان بوقوعهما، وهو لايحصل مع هذا التجويز .

[كون صفاته تعالى أزلية]

قال: البحث السادس ـ في أن هذه الصفات أزلية: لانها لو تجددت له لزم التسلسل، اذ القدرة المتجددة تستلزم تقدم قدرة، و [كذا] العلم المتجدد يستدعي مسبوقية العلم .

(١) سورة الحجر: ٩ .

(٢) في المطبوع من المتن: الايمان عن وعده ووعيده .

اقول : مع تحقق كون صفاته عين ذاته في الخارج لايتخيل[1] كونهاغير أزلية، لماثبت من أزلية ذاته، لكن المصنف (رحمه الله) أكد ذلك بماتقريره: انها لولم تكن أزلية لكانت متجددة حادثة، وكل حادث لابد له من محدث مختار فتستدعي ذلك تقدم قدرة وعلم، وننقل الكلام ونقول كما قلنا في الاول، ويلزم التسلسل، وهو محال. ومالزم من فرضه المحال فهومحال، فكونها غير أزلية محال، فتكون أزلية، وهوالمطلوب .

[كون صفاته تعالى زائدة على ذاته فى التعقل]

قال: وهي زائدة على ذاته في التعقل، لافي الخارج :

أما الاول فبالضرورة، فانا بعد العلم بذاته تعالى نفتقر الى أدلة على ثبوت الصفات له .

وأمّا الثاني فلانها لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء ، وهو محال على مامرّ .

وان كانت محدثة كان محلا للحوادث، واستلزم التسلسل .

أقول : اعلم أن ذاته تعالى اذا قيست الى الامور الخارجية ، كالمقدور والمعلوم والمراد وأمثال ذلك، فلاشك في حصول أمر زائد على الذات، لكن في الذهن لافي الخارج .

أما الاول فلانه لولا ذلك لكان كلما حصل العلم بالذات ـ ولو بوجهما ـ يحصل العلم بالصفات، واللازم باطل فالملزوم مثله . أما الملازمة فظاهرة ، وأما بطلان اللازم فلانّا نفتقر بعد حصول العلم بذاته تعالى الى أدلة متعددة بحسب صفاته المتعددة .

---

(١) فى «ن»: يستحيل .

وأما الثاني فلانها لوكانت زائدة في الخارج لكانت اما قديمة أوحادثة , وكلاهما محال، أما الاول فلانــه يلزم منه تعدد القدماء، وهو باطل لماتقدم ، ولان القول بقدم غيره تعالــى كفر بالاجماع، ولهذا كفــرت النصارى بقولهم بقدم الاقانيم، والى هذا المعنى أشار ولي الله بقولــه: فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه .

وأما الثاني فلانه يلزم منه فسادان: الاول:كونه محلا للحوادث، وهوباطل كما يجيء. الثاني التسلسل كماقررناه .

[كونه تعالى لا مثل له]

قال : الفصل السابع ـ فيمايستحيل عليه تعالى: وفيه مباحث: الاول ـ في استحالة مماثلته تعالى لغيره: [(١)]

ذهب أبو هاشم الى أنــه تعالى يساوي غيره من الذوات ويخالفها بحالة توجب أحوالا أربعة: الحيية، والعالمية، والقادرية، والموجودية .

والحق خلافه، فان الذوات المتساوية تتساوي في اللوازم، فيجب القدم على الحوادث والحدوث على الله تعالى، وهما باطلان. ولان اختصاصه تعالى بمايوجب المخالفة دون غيره ترجيح من غيرمرجح .

أقول: لمافرغ من الصفات الثبوتيــة ، أعني صفات الكمال وأحكامها ، شرع فى التنزيهات. فبدأ بكونه تعالى مخالفاً لغيره من الذوات لنفس ماهيته، وأنه لامثل له، وهو مذهب الفلاسفة والاشاعرة ، خلافاً لاكثر المعتزلــة فانهم ذهبوا الى أن ذاته تعالى مماثلة لغيرها من الذوات، بناءاً منهم على أن جميع الذوات متساوية في الذاتيــة ، لان المفهوم من الذوات عندهم هو ماصح أن

---

(١) فى المطبوع من المتن: مماثلته لغيره تعالى .

يعلم ويخبر عنه، وجميع الذوات مشتركة في هذا المعنى، فيكون متساوية .

ثم اختلفوا فيما به تتميز ذاتـه عن باقي الذوات: فعند بعضهـم أنها تمتاز بنفس ماهيتها. وعند بعضهم أنها تمتاز بوجوب الوجود والقدرة والعلـم التام الى غيرذلك .

وتفرد أبوهاشم ومن تبعه بأن جعل الله تعالى حالا تسمى « الالهيـة » بها تمتاز عن باقي الذوات، وتلك الحالة توجب له أحوالا أربعة: هي الموجودية والقادرية والعالمية والحيية .

والحق خلافه، واستدل المصنف عليه بوجهين: الأول: أن الذوات المتساوية تتساوي في اللوازم، بمعنـى أن كل ماكان لازماً لهذه الذات يكون لازماً لتلك الذات، والا لماكانتا متساويتين في الماهية، هذا خلف. وحينئذ نقول: لو كان الله تعالى مماثلا لغيره من الذوات لصحّ عليه الحدوث، لانه من جملة لوازم تلك الذوات، ويصح على تلك الذوات القدم ، لانه من لوازم ذاته، فيلزم حدوث الله تعالى وقدم الحادث، وهو محال لازم من مساواته لغيره، فلايكون مساوياً، وهو المطلـوب .

الثاني: أن اختصاص ذاتـه تعالى بمايوجب المخالفـة كماذكروه، اما أن يكون لامر أولا، فمن الاول يلزم التسلسل، لانا ننقل الكلام الى ذلك الامر ، ونقول: اختصاصه بـه اما أن يكون لامر الخ . ومن الثاني يلـزم ترجيح أحد الطرفين الجائزين على الاخر لالسبب، وهومحال .

[استحالة التركب في ذاته تعالى]

قال: البحث الثاني ـ في أنـه تعالى يستحيـل أن يكون مركباً : لان كل مركب مفتقر الى جزئه، والجزء مغاير للكل. فيكون ممكناً، ويستحيل أن يتركب

عنه غيره، لاستحالة انفعاله عن الغير، فلاجزء له، فلاجنس له ولا فصل له، فلا حدّ له .

ولا يكون واجباً لذاتـه ولغيره معاً ، لان وجوبه بذاتهيستدعـي استغناؤه عن غيره ، ووجوبه لغيره يستدعي افتقاره اليه، فيكون واجبـاً مفتقراً معاً وهو محال .

أقول: هذا البحث فيه مسائل :

الاولى: أنه ليس بمركب بوجهما من الوجوه، سواء كان التركيب خارجياً كالاجسام المركبة من الجواهر الافراد، أوذهنياً كتركيب الماهيـة من الجنس والفصل ، فان الجنس انما يتميـز عن الفصل في الذهن، أما في الخارج فهما واحد، اذ ليس في الخارج حيوان مطلق [و] ناطق مطلق، وانضم منهما معنى ثالث هو الانسان ، بل وجود الانسان هو وجـود الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق .

فكل مركب يلتـم من عدة أمور ، ويكون وجوده انما يتـم بوجود تلك الامور، فوجود الجزء سابق علـى وجود الكل خارجاً وذهناً، لمطابقة الذهن الخارج .

اذا تقرر هذا فنقول: لوكان تعالـى مركباً لكان مفتقـراً الى جزئه وجزؤه غيره، فيكون مفتقراً الى غيره، فيكون ممكناً، هذا خلف .

الثانية : أنـه يستحيل أن يتركب عنه غيره ، بمعنى أن يكون هو جزء من غيره ، والدليل على ذلك أنـه لوكان جزءاً من غيـره لكان منضماً الى الغير ، قابلا معه للصورةالاجتماعية الحاصلة لهما، فيكون منفعلا، والانفعال عليه تعالى محال .

الثالثة: انه لاجنس له ولافصل له، لانه تقرر أنه غيرمركب، واذا لم يكن مركباً لم يكن له جزء، واذا لم يكن له جزء لم يكن لـه جنس ولافصل، لانهما

جزءان، وانتفاء الاعم مستلزم لانتفـاء الاخص، واذا لم يكن جنس ولافصل لم يكن له حدّ، لان الحدّ مركب منهما .

الرابعة: أنه يستحيل أن يكون له تعالى وجوبان: أحدهما بالذات والاخر بالغير بمعنى أن يكون واجباً بذاتـه وبغيره ، لانـه لو كان كذلك لكان مستغنياً مفتقراً معاً وهو محال، وذلك لان وجوب وجوده بذاتـه يقتضي استغناؤه عن الغير، ووجوبـه بغيره يقتضي افتقاره بغيره، فيكون مستغنيـاً مفتقراً معاً ، وهو محال .

[استحالة التحيز للبارى تعالى]

قال: البحث الثالث ـ في أنـه تعالى يستحيل أن يكون متحيزاً: لان كل متحيز لايخلـو عن الحركة والسكون ، وقد بيّنا حدوثهما ، فيكون حادثاً ، وواجب الوجود لايكون حادثاً، فلايكون متحيزاً . ولانه يستلزم قدم الحيز ، ولا قديم سواه تعالى .

وكما يستحيل أن يكون متحيزاً فكذا يستحيل أن يكون قائماً به ، لافتقار القائم بالمتحيز الى غيره ، وكل مفتقر ممكن ، وواجب الوجود ليس بممكن.

ويستحيل أن يكون حالا في غيره ، لان كل حال فهو مفتقر الى محله ولو في تعينه ، وواجب الوجود ليس بمفتقر .

أقول : في هذا البحث أيضاً مسائل :

الاولى : أنه يستحيل أن يكون متحيزاً ،خلافاً للمشبهة . والمراد بالمتحيز الحاصل في الحيز وهو الجسم ، والجواهر الافراد عند المتكلمين ، والدليل على ذلك وجهان :

الاول : أن الواجب ليس بمحدث، وكل متحيز محدث ينتج أن الواجب

ليس بمتحيز ، وهو المطلوب . أما الصغرى فقد تقدمت ، وأما الكبرى فلان كل متحيز اما متحرك أوساكن ، والحركة والسكون حادثان لما تقدم ، ومالا يخلو من الحادث[١] حادث ، وقدتقدم بيانه أيضاً ، فكل متحيز محدث .

الثاني : أنه لوكان متحيزاً لكان الحيز قديم ، وهو محال ، اذلاقديم سواه. بيان الملازمة : أنه لوكان متحيزاًلما انفك من الحيز ، لانصفاته ذاتيةيستحيل انفكاكها عنه ، فيكون حيزه قديماً كقدمه.

الثانية : أنه يستحيل أن يكون قائما بالمتحيز ، والقائم بالمتحيز عند المتكلمين هو العرض،وعند الحكماء هو المادة والصورة والعرض . والدليل على ماقلناه هو أنه لوكانقائماً بالمتحيز لكان مفتقراً اليه ، وكل مفتقر الى الغير ممكن ، فلوكان قائماً بالمتحيز لكان ممكناً ، هذا خلف .

الثالثه : أنه تعالى يستحيل أن يكون حالا في غيره ، والمراد بالحلولهو قيام موجودبموجودآخرعلىسبيل التبعية،بحيث يمتنعقيام الحال بدونالمحل، كالسواد القائم بالجسم ، فانه يمتنع قيامه بدون الجسم ، ولاشك في استحالة الحلول عليهتعالى بهذا المعنى، والالكان مفتقراً الى الغير، وكل مفتقر ممكن، فيكون ممكناً .

وخالف في ذلك جميع من النصارى حيث قالوا : أنه حل في المسيح عليه السلام ، وجمع من المتصوفةحيث قالوا: انه حلفي قلوب العارفين، فان أرادوا ماذكرناه فهو باطل ، والافهو غير معقول.

[كونه تعالى ليس فى جهة من الجهات]

قال : البحث الرابع ـ في أنه تعالى ليس في جهة خلافاً للكرامية : لانه ليس بمتحيز ولاحال في المتحيز، وكلماهوفيجهة فهوأحدهما بالضرورة .

ولانه لوكان في جهة لمينفك عن الحركة والسكون الحادثين ، وكل مالا

---

(١) فى «ن» : الحوادث .

ينفك عن [١] الحوادث فهوحادث.

أقول : من صفاته السلبية كونه تعالى ليس في جهة[من الجهات] ، خلافاً للكرامية، وهم أصحاب[أبي] عبد الله بن الكرام،فانهم ذهبوا الى أن الله تعالى في جهة فوق ، فاختلفوا : فقال محمد بن الهيضم : أنه في جهة فوق العرش لانهاية لها، والبعد بينه وبين العرش أيضاً غير متناه.

وقال بعض أصحابه: أن البعد بينهما متناه. وكلهم نفوا عنه باقي الجهات الخمس، والباقون من أصحاب محمد قالوا انه على العرش ، كما قاله سائر المجسمة، وبعضهم زعم أنه تعالى على صورة له مجيء وذهاب .

والدليل على بطلان مذهبهم وجهان:

الاول: أن الواجب تعالى ليس متحيزاً ولاحالا في المتحيز ، وكل مافي الجهة متحيزاً أوحال في المتحيز، ينتج أن الواجب تعالى ليس في جهة . أما الصغرى فقد تقدم بيانها، وأماالكبرى فمعلومة بالضرورة.

الثاني: ان الواجب تعالى ليس بحادث، وكل مافي الجهة،حادث ، ينتج أن الواجب ليس في جهة. أماالصغرى فظاهرة ، وأما الكبرى فلان كل ما في الجهة امامتحرك أوساكن ، وهوظاهر ، والحركة والسكون حادثان لماتقدم ، وكلما لايخلومن الحوادث فهوحادث، فكل مافي الجهة حادث.

[كونه تعالى ليس في مكان]

قال : وليس في مكان ، والالكان مفتقراً اليه . ولان مكانــه ان ساوى سائر الامكنة كان اختصاصه به تعالى مفتقراً الى مخصص،وان خالفها كان موجوداً[٢] لاستحالة الامتياز في العدمات، فان كان حادثاً لزم اما حدوثه تعالى أوحدوث

(١) في المطبوع من المتن : الحادث .

(٢) في المطبوع من المتن : والالكان مخالفاً لها، فيكون موجوداً .

الحاجة الى المكان، وهماباطلان .

أقول : من صفاته السلبية كونه ليس في مكان، خلافاً للمشبهة.

واعلم أن نفي الجسمية عنه مستلزم لنفي الجهة والمكان ، لانهما لايعقلان الا للاجسام ، فلاوجه لاعادة البحث فيهما ، لكن ذكر عن بعض المتكلمين تجويز كون المجرد في جهة ومكان ، فاستدعى ذلك ايرادهما .

اذا عرفت هذا فنقول : يدل على نفي المكان عنه تعالى وجهان :

الأول: لوكان تعالى في مكان لكان مفتقراً اليه، واللازم باطلفالملزوممثله، بيان الملازمة : أن كل ماهو في المكان فانه لاينفك عن حجم وشكل ومقدار ، وكلما كان كذلك استحال انفكاكه عن المكان، فيكون مفتقراً الى المكان. وأما بطلان اللازم فلانالمكان غيره، وكل مفتقرالى الغيرممكن، فلو كان في المكان لكان ممكناً ، هذا خلف [1].

الثاني : لوكان تعالى في مكان لكان مكانه : اما مساوياً لسائر الامكنة أو مخالفاً لها ، والقسمان باطلان :

أما الاول فلانه يستدعي مخصصاً يخصصهبذلك المكان دون غيره، فيلزم أن يكونمحدثاً، لان كلما هو فعل المختار فهو محدث، فيكون كونهفيالمكان محدثاً ، هذا خلف .

وأما الثاني فلانهاذا كان مخالفاً يجب أن يكون موجوداً، لاستحالة الامتياز في العدمات ، وحينئذ اما أن يكون قديماً أو حادثاً ، فان كان قديماً لـزم تعدّد القدماء، وان كان حادثاً فاما أن يمكن وجود الباري تعالىبدونه أولا، فان أمكن كان احتياجه اليه تعالى حادثاً ، لان الباري قديم والمكان ليس بقديم ، فليس في الازل مكان، فكان مستغنياً، فمعوجود المكان حدثت الحاجة، والاحتياج صفة له، فيكون محلا للحوادث، وان لم يمكن يكون تعالى حادثاً، هذا خلف.

---

(١) الخلف لغة: القول الردي، وعند المنطقيينهواثبات الشيء بابطال نقيضه«منه» .

وفي هذا الدليل نظر: أما أولا فلانا نختار كونه مساوياً ، قلتم: يفتقر الى مخصص، قلنا: ممنوع،لجوازأن يكون المقتضي لحصوله فيه ذاته تعالى بالاختيار، وحينئذ لايفتقر الى مخصص آخر يزيد على ذلك ، كما قالوا في اختيار أحد المتساويين على الاخر .

وأما ثانياً فلانا نمنع عدم الامتياز في العدمات ، فان عدم الشرط وعدم العلة يمتاز كل واحد منهما عن غيره من العدمات ، لاقتضائهما عدم المشروط وعدم المعلول دون غيرهما . والاقوى الاعتماد على الاول .

[رد أدلة الكرامية والمشبهة]

قال: والظواهر السمعية الدالة على خلاف ذلك متأولة، لان النقل والعقل اذا تقابلا لم يمكن اهمالهما ولاالعمل بهما ، ولاالعمل بالنقل واهمال العقل ، لان ترك الاصل لاجل الفرع يقتضي بطلانهما معاً ، والعقل أصل للنقل ، فلم يبق الا العمل بالعقل وتأويل النقل .

أقول: هذه اشارة الى مايحتج به الكرامية والمشبهة على مدعاهما وتقريره: أن النقل القرآني دل على كونه في المكان والجهة، فيكون كذلك . أما المقدمة الاولى فلقوله تعالى « الرحمن على العرش استوى [1] » و « يد الله فوق أيديهم [2] » « يخافون ربهم من فوقهم [3] » « اليه يصعد الكلم الطيّب والعمل الصالح يرفعه [4] » « تعرج الملائكة والروح اليه [5] » الى غير ذلك

(١) سورة طه : ٥ .

(٢) سورة الفتح : ١٠ .

(٣) سورة النحل : ٥٠ .

(٤) سورة فاطر : ١٠ .

(٥) سورة المعارج : ٤ .

من الايات . وأما المقدمة الثانية فالاجماع على صدقه ووجوب العمل بمقتضى دلالته .

والجواب :انما ذكرتموه مناف للدلائل العقلية، وكلما كان كذلك يجب تأويله .

أما الاولى فظاهر لمابينامن البراهين الدالة على استحالة الجسميةولواحقها عليه تعالى .

وأما الثانية فلان النقلي والعقلي اذا تعارضا اماأن يعمل بهما ، وهوجمع بين النقيضين. أولايعمل بهما، وهو رفع للنقيضين ، أويعمل بأحدهما ويطرح الاخر، فلاجائزأن يعمل بالنقلي ويطرح العقلي، لاستلزامه اطراح النقلي، لان النقلي فرع العقلي، لانه مالم يثبت صدق المنقول عنه عقلا لم يكن ثم طريق الى تصديقه، وحيث قد اطرح أصله لزم اطراحه بطريق الاولى ، فبقي أن يعمل بالعقلي ويؤل النقلي كماهو رأي أكثر المتكلمين .

أوتفويض علمه الى الله، كماهو رأي أكثر السلف ، وحينئذ يجب تأويل الايات المذكورة على وجه لاينافي الدلالة العقلية ، وبيان ذلك مذكور في المطولات .

[استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى]

قال : البحث الخامس ـ في استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى : لان الانفعال ممتنع عليه، فيمتنع عليه التغير، فلايمكن اتصافه بالحوادث. ولان علة هذا الحادث ان كان هوالله تعالى على سبيل الايجاب لزم قدمه ، وان كان على سبيل الاختيار لزم وجوده قبل وجوده، لانه لابد وأن يكون من صفات الكمال **وان كان غير الله تعالى كان واجب الوجود مفتقراً الى الغير هذا خلف.**

أقول : اختلـف الناس في هذا المقام، أعني اتصافه تعالى بالحوادث ، فجوّزه الكرامية على الاطلاق، ومنـع منه الاشاعرة والفلاسفة والامامية على الاطلاق، وأما المعتزلة فقد فصلوا فقالوا: يمتنع قيام الحوادث بذاته اذاكانت ذواتاً، ويجوز اذاكانت صفات متجددة، ولايطلقون عليها اسم الحادث كالمريدية والكارهية . وأبو الحسين البصري جوّز قيام الاحكام المتجددة بذاتـه تعالى كالامور النسبية .

واستدل المصنف على الامتناع مطلقاً بوجهين :

الاول : أنه لوقام بذاتـه شيء من الحوادث للزم تغيـره ، واللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمـة : أن التغير عبارة عن الانتقال من حالة الى أخرى ، فعلى تقدير حدوث ذلك الامر القائم بذاته يحصل في ذاتـه شيء لم يكن من قبل ، فيحصل الانتقال من حالة الى أخرى، فقد بانت الملازمة .

وأما بطلان اللازم: فلان التغير مستلـزم للانفعال أي التأثر، وهو محال ، لان المنفعل عن الشيء مستعد لمايحصل له فيه من التأثير، والا لماحصل له ، والاستعداد يقتضي أن يكون ذلك الشيء له بالقوة، وذلك من صفات الماديات والله تعالى ليس ماديـاً ، فلايكون منفعلا ، فلايكون متغيـراً ، فلا يكون محلا للحوادث .

الثاني: أن كل حادث لابد له من علة، فعلة ذلك الحادث القائم بذاته تعالى اما أن يكون هو الله أوغيره، والقسمان محالان ، أما الاول فلان تأثيـره فيه اما على سبيل الايجاب أوالاختيار، فان كان الاول لزم قدمـه، لقدم موجبه وقد فرض حادثـاً، هذا خلف. وان كان الثاني لزم وجوده قبل وجوده، لان ذلك الحادث يجب أن يكون من صفات الكمال، لاستحالة اتصافه تعالى بالنقائض وصفات

الكمال ناشئة عن ذاته، فتكون موجودة معها، فيكون ذلك القائم موجوداً أزلا لازلية الذات، لكنه فرض حادثاً، فلايكون موجوداً أزلا، فيكون موجوداً قبل وجوده، هذا خلف . وأما الثاني فلاستلزامه افتقاره تعالى الى الغير، فلايكون واجباً، هذا خلف .

[استحالة قيام اللذة والالم بذاته تعالى]

قال: ويستحيل قيام اللذة والالم بذاته تعالى: أما الالم فلانه ادراك المنافي ولا منافي له تعالى . وأما اللذة فلانها لوكانت قديمة لزم وجود الملتذ به قبل وجوده، لقدم القدرة والداعي . وانكانت حادثة كانت محلا للحوادث، وهو محال، وللاجماع .

أقول: نذكر في هذا الباب حاصل ماذكره المتكلمون، ثم ماذكره الفلاسفة ثم تقرير كلام المصنف .

أمّا الاول فنقول : ذهب المتكلمون ـ الاّ القليل منهم ـ الى استحالة اتصافه تعالى بهذين الوصفين، أما أولا فلامتناع معناهما في حقه تعالى، وذلك لانهم فسروا الالم بأنه حالة حاصلة عن تغير المزاج الى الفساد، واللذة بأنها حالة حاصلة عن تغير المزاج الى الاعتدال، وتلك الحالة منهم من حكم بأنها غنية عن التعريف لكونها وجدانية .

ومنهم من فسرها بانها ادراك متعلق الشهوة في اللذة، وادراك متعلق النفرة في الالم، وهو قول جمهور المعتزلة، وانكروا كونهما غير مزاجيين، وحيث أن الباري تعالى منزه عن المزاج، فهو منزه عن توابعه. وأما ثانياً فلعدم الاذن الشرعي في ذلك .

وأما الثاني فنقول: البحث هنا يتوقف على مقدمات :

الاولى : فسر الشيخ في الاشارات اللذة : بأنها ادراك ونيـل لماهو خير وكمال من حيث هو خير وكمال بالنسبة الى المدرك والنائـل . والالم : بأنه ادراك ونيل لماهو شر وآفة من حيث هو شر وآفة بالنسبة الى المدرك والنائل فشرط مع الادراك النيل، لان الادراك من دون النيل لايكون لذة أيضاً، كمن أدرك صورة شخصية[1] ولم ينلها . والنيـل وحده لايكون لذة أيضاً، كمن نال محبوبه ولم يشعر به، وقيده بالحيثية لجواز أن يكون للمدرك جهتان: احداهما خير وكمال دون الاخرى، فادراك غير جهة الخير ليس لذة وبالعكس .

الثانية: كل قوة من القوى الجسمانيـة الظاهرة والباطنة لهاكمال يخصها ولذة هي ادراكها لذلك الكمال، فان لذة الغضب الظفر، ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ التذكر للامور الموافقـة الماضية، ولذة الشهـوة أن تتأدى اليها الكيفية المحسوسة الملائمة، ولذة البصر ادراك الصورة المحبوبة المستحسنة ولذة السمع ادراكه للصوت الطيب، ولذةالشم ادراك الرائحة الطيبة والذوق الطعم الملائم .

وحيـث أن الحال كذلك ، فالقوة العاقلـة لها كمال ولذة هـي ادراكها للمعقولات الكليـة ، وانكار ذلك مكابرة ، فان العلماءِ الراسخيـن في لجـّة التحقيق لهم لذ ّات لايختارون اللذات الحسيـة بأجمعها على أقل مسألـة من مسائلها .

الثالثة : أن هذه القوى المذكورة مشتركـة في [أن] ادراكها لملائمها لذ ّة ، الا أنها متباينة باعتبار آخر، وهو أن كلما كان كماله أفضل وأتم وأكثر ، أوأدوم، أو أوصل اليه وأحصل له، أو أنه في نفسه أكمل فعلا وأفضل، أوأشد

(١) في «ن»: مستحسنة .

ادراكاً فان[١] لذته أبلغ وأوفر، ولاريب أن ادراك القوة العقلية للمعقولات أتم من ادراك الحس للمحسوسات ، لان القوة العقليـة تصل الى كنـه المعقول ، وتفصله الى أجزائه وذاتياته، وتتحد به وتصير هي هو على وجه، والحس انما يدرك ظاهر الاشياء من السطوح والاعراض، فلاجرم تكون اللذة العقلية أعظم وأبلغ من الحسية .

الرابعة: أن كمال كل شيء وجماله هو أن يكون على مايجب له بالنسبة الى ذاته، وأن واجب الوجود لكونه مبدأ لكل كمال، وسبب كل بهاء وجمال له الكمال الاكمل والبهاء الاجمل، وأن كل بهاء وجمال وكمال وخير مدرك ، فهو محبوب ومعشوق .

واذا تقـررت هذه المقدمات ظهـر أن واجب الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء، الذي يعقل ذاته على تلك الغاية من الكمال بأتم تعقل تكون لذاته أعظم عاشق لمعشوق، وأبلغ لاذ للملتذ، لكونه أعظم مدرك لاجل مدرك بأتم ادراك .

وأما الثالث: فاعلم أن المصنف (رحمه الله تعالى) قال: انه يستحيل عليه الالم واللذة مطلقاً، واستدل على ذلك: أما الالم فلانه ادراك المنافي ولامنافي له تعالى، لان جميع ماعداه لوازم ومعلولات له، فتكون واجبة الاجتماع معه، فلاتكون منافية .

قيل: فيه نظر من وجهين: الاول: ان من جملة ماعداه الممتنعات، وليس معلولة ولا لازمة له. الثاني: انه مدرك للمعدوم، أي عالم به، والعدم مناف له، فيكون مدركاً للمنافي، فيكون متألماً .

أجيب عن الاول بأن مرادنـا بما عداه الامور الحاصلـة صورها عنده ،

---

(١) في «ن»: كان .

والممتنعات ليس لها صورة محققة في ذاتها، بل هي معقولة بالقياس الى الغير وعن الثاني بالمنع من ذلك، لانا شرطنا في الالم كما تقدم الادراك والنيل، وهو تعالى وان كان مدركاً للعدم لكنه ليس بنائل له، فلايكون متألماً بادراكه.

وأما اللذة فقد استدل على نفيها بوجهين :

الاول: أنه لو كان ملتذاً، فلذّته اما أن تكون قديمة أوحادثة، والقسمان باطلان، فكونه ملتذّاً باطلا. أما الاول فلانها لو كانت قديمة لزم وجود الملتذ به قبل وجوده، وذلك لان اللذة داعية الى تحصيل الملتذ به، فانا نعلم ضرورة أن كل ذي لذة فان لذته تدعوه الى ايجاد الملتذ به ليحصل استمرارها، فلذته داعية حينئذ، وهي قديمة لانه التقدير، وقدرته قديمة. واذا كان الداعي والقدرة قديمين كان الفعل قديماً، لان انضمام الداعي الى القدرة يوجب وجود الفعل فيكون الملتذبه موجوداً أزلا، لكنه فعل الله تعالى بالاختيار، فيكون حادثاً، فلايكون موجوداً أزلا، فيلزم وجوده قبل وجوده. وأما الثاني فلاستحالة كونه محلا للحوادث.

الثاني: اجماع المسلمين على ذلك، وهو حجّة هنا لعدم توّقفه على نفيها.

وفي الوجه الاول نظر فان الخصم لم يقل أنه ملتذ بشيء مغاير لذاته حتى يلزم وجوده قبل وجوده، بل يقول انه ملتذ بذاته لعلمه بذاته على الوجه الاكمل كما تقررناه، وذلك لاينفيه ماذكرتم.

ثم قال المصنف في المناهج: يظهر عندي أنه لافرق في المعنى بين قول الاوائل والمتكلمين، وأن دعوى المتكلمين حقة، ودعوى الأوائل حقة، وما أجمع عليه المسلمون حق غير أن اسم اللذة لايطلق عليه تعالى، لان أسماؤه توقيفية ولم ترد هذه اللفظة في الشرع.

[استحالة اتصافه تعالى بالالات الجسمانية]

قال : ويستحيل اتصافه تعالى بالالات[١] الجسمانية ، كالشم والـذوق ، وكذا باقي[٢] الاعراض المفتقرة الى الاجسام ، كالالوان والاضواء وغيرهما .

أقول : يستحيل اتصافه تعالى بالالات الجسمانية ، ظاهرة كانت كالبصر والسمع والشم والذوق واللمس، أو باطنة كالحس المشترك والخيال والحافظة والوهم والمفكرة . وبالجملة يستحيل اتصافـه بكل عرض يفتقر الى الجسم كاللون والضوء وغيرهما ، لماتقدم من استحالة كونه متحيزاً أو قائماً بالمتحيز.

[الدليل على نفى الاتحاد]

قال : ولا يمكن اتحاده بغيـره ، لقضاء الضرورة ببطلان الاتحاد ، ولانهما بعد الاتحاد ان بقيافلااتحاد ، وان عدما أو عدم أحدهما فلااتحاد ، لاستحالـة اتحاد المعدوم [واستحالة اتحاد المعدوم][٣] بالموجود .

أقول : الاتحاد يقال بحسب المجاز على صيرورة شيئين شيئاً واحـداً ، بأن يعدم عن الاول شيء ويحدث فيـه آخر،كما يقال صار الماء هواءاً ، فان الصورة المائية زالت واتصفت مادته بالصورة الهوائية ، أو بأن يمتزج شيئان ويحدث صورة ثالثة مغايرة للاولى ،كما يقال صار الخشب سريراً .

ويقال بحسب الحقيقة على صيرورة الشيئين الموجودين شيئاً واحداً، لا بأحد المعنيين المذكورين ، بل بأن تنتفي الذاتان وتتحد أحدهما بالاخرى .

والقسم الاول وان كان ممكناً في حق غيره تعالى ، الا أنه يستحيل عليه،

(١) فى المطبوع من المتن : ويستحيل اتصافه بمايفتقر الى الالات الجسمانية .

(٢) لم تثبت فى المطبوع من المتن .

(٣) هذه الزيادة موجودة فى المطبوع من المتن .

لاستحالة انفعاله وصيرورته جزءاً من غيره .

والقسم الثاني قال به في حقه تعالى طائفة من الحكماء بعد المعلم الاول منهم فرفريوس فانهم قالـوا : ان الله تعالى اذا عقل شيئاً اتحدت ذاته بذلـك الشيء المعقول . ورد عليهم ابن سينا في أكثر كتبه .

قالت النصارى أيضاً بـه في حقه تعالى ، حيث قالوا : اتحدت الاقـانيم الثلاثة : اقنوم الاب والابن وروح القدس، واتحد ناسوت المسيح باللاهوت.

وقال جمع من المتصوفة : اذا وصل العارف نهاية مراتبه انتفت[1] هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده ، وتسمى هذه المرتبة عندهم بـ « الفناء في التوحيد » .

وهؤلاء الطوائف ان أرادوا بالاتحـاد المذكور في حقه تعالى غير المعنى الذي أشرنا اليه ، فلابـد من افادته لننظر فيه ، وان كان المراد ماذكرنـاه فهو محال لوجهين :

الاول : أن الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد بالمعنى المذكور .

الثاني : أن المتحدين بعد اتحادهما ان بقيا موجودين فهما اثنان لاواحد وان صارا معدومين ووجد ثالث فلااتحاد ، بل اعدام لشيء وايجاد لاخـر ، وان عدم أحدهما وبقي الاخر فلااتحاد ، لان المعدوم لايتحد بالموجود، واذا بان أن الاتحاد محال في نفسه استحال اثباته له تعالى .

[كونه تعالى غنى]

قال : البحث السادس ـ في أنه تعالى غني : اذ لـو احتاج ـ تعالى عن ذلك ـ لكانت الحاجة : أما في ذاته ، أو في صفاته . والقسمان باطلان ، لانـا

---

(١) انتقلت خ ل .

بينا وجوب وجوده تعالى ، فلايفتقر الى غيره في ذاته ولافي صفاته، لاستحالة انفعاله عن الغير.

أقول : من صفاته تعالى أنه غني ، ومعناه سلب الحاجة عنه، ولهذاذكرها في التنزيهات ، وتقرير دليله : أنه لو احتاج لكانت الحاجة : أما في ذاته ، أو في صفاته . وكلاهما باطل .

أما الاول: فلاستلزام كونه ممكناً، وهو محال لما ثبت أنه واجب الوجود.

وأما الثاني : فلاستحالة انفعاله عن الغير كما تقدم .

[كون حقيقته تعالى غير معلومة للبشر]

قال: البحث السابع ـ في أن حقيقته تعالى غير معلومة للبشر: لان المعقول من واجب الوجود ليس الا الصفات الحقيقية، مثل الوجود والوجوب وكونه قادراً وعالماً وغير ذلك ، أوالاضافية مثل كونه تعالى خالقاً وأولا وآخراً ، أوالسلبية مثل أنه تعالى ليس في جهة و ليس بجسم وغيرهما ، وأما غير ذلك فهو غير معقول .

ولاشك في أن هذه المتعقلات أمورعارضة لذاته تعالى ليست نفس حقيقته، والمعروض غير معلوم لنا .

أقول: ذهبت الفلاسفة والجويني والغزالي من الاشاعرة وأبو الحسين البصري من المعتزلة والمحققون الى أن حقيقته تعالى غير معلومة لاحد من البشر لوجهين:

الاول: أنها لو كانت معلومة لكان العلم بها اما ضروري أو كسبي، وكلاهما ممتنع (١). أما الاول فظاهر، وأما الثاني فلان الكسبي لابد له من كاسب والكاسب في باب التصورات أما حد أورسم، كما بيّن في المنطق ، والحد مركّب من

---

(١) في «ن» : منفي .

الجنس والفصل، وقد تقدم انه لاجنس له ولافصل له ولاحد له. والرسم تعريف بالخارج عن الشيء، والتعريف بالخارج لايفيد الاطلاع على الحقيقة، فلايكون معلوماً بالحد ولابالرسم ، فلايكون معلوماً بالكسب .

الثاني : قوله عليه السلام : يامن لايعلم ماهو الا هو[1]. ولهذا أن موسى عليه السلام لماسئل بما الدلالة على طلب الحقيقة؟ أجاب بذكر خواصه وصفاته فنسب الى الجنون ، فذكر صفات أبين ، وقال : ان كنتم تعقلون . تنبيهاً لهم على استحالة الاطلاع على حقيقته .

وذهب جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة الى أن حقيقته تعالى معلومة للبشر، محتجين : بأنا نحكم عليه بأحكام ايجابية وسلبية، والحكم على الشيء يستدعي تصوره ، وبأن وجوده عين ماهيته ووجوده معلوم ، فماهيته معلومة .

وأجيب عن الاول: بأن التصديق لايشترط فيه العلم بالمحكوم عليه بحسب حقيقته ، بل يكفي العلم به ولو بوجه ما ، وهوهنا موجود من حيث العلم بأنه مؤثراً وغيره .

وعن الثاني : ماتقدم من كون الواجب تعالى له وجودان ، والمعلوم منهما ليس ماهو نفس حقيقته ، بل الشامل له ولغيره .

وأما المصنف فقد استدل في هذا الباب: بأن المعقول لناليس الاالصفات. أما الحقيقية مثل الوجود والوجوب ، وكونه قادراً وعالماً وحياً أوغير ذلك. وأما الاضافية مثل كونه خالقاً ورازقاً وأولاوآخراً أوغير ذلك .وأما السلبية مثل كونه ليس بجسم ولاعرض ولافي جهة الى غير ذلك وماسوى ذلك ليس معقولالنا. ولاشك في أن هذه الصفات أمورعارضة لذاته تعالى ، ونفس المعروض أعني

---

(١) شطرمن دعاء الامام الحسين عليه السلام في يوم العرفة راجع مفاتيح الجنان ص ٢٦٥ .

الذات غير معلوم ، ومراده بعروضها للذات انما هو في الذهن لافي الخارج، لانه قد تقدم أن صفاته تعالى نفس ماهيته في الخارج وبطلان زيادتها فيه .

وفي هذا الدليل نظر ، فانه لايلزم من أنا لانعقل منه تعالى غيرهذهالامور أن لايعقل غيرنا غيرها ، فلايلزم المدعي الكلي ، وحينئذ لم لايجوز أن يكون لبعض النفوس ، أولبعض المجردات من القوة أن يـدرك حقيقته تعالـى ، امـا بالالهام أوتصفية أوغير ذلك .

[استحالة الرؤية على الباري تعالى]

قال : البحث الثامن ـ في أنه تعالى يستحيل عليه الرؤية : لان الضرورة قاضية بأن كل مرئي فهو جهة ، لانه اما مقابل أوفي حكمه . والباري تعالى ليس في جهة ، فلا يكون مرئياً .

ولانه لوصح أن يكون مرئياً لرأيناه الان ، والتالي باطل ، فالمقدم مثله . والملازمة ظاهرة ، اذ شرائط الادراك موجودة فينا . ولقوله تعالى « لاتدركـه الابصار وهو يدرك الابصار[١]» ، تمدح بنفي الرؤية ، فيكون ثبوتها نقصاً ،وهو على الله محال . ولقوله تعالى «لن تراني[٢]» ، و«لن» لنفي الابد .

والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في ذلك ،حيث أثبتوا تجرده تعالى وجوزوا رؤيته .

أقول : خالف الاشاعرة جميع العقلاء في القول بصحة رؤيته تعالى ،فان الفلاسفة والمعتزلة يحيلون ذلك عليه لتجرده عندهم، والمشبهة وان قالوا بصحة رؤيته ، فـانهم قالوا بـه لكونه جسماً عندهم ، واعترفوا بأنه لـو كان مجرداً

---

(١) سورة الانعام : ١٠٣ .

(٢) سورة الاعراف : ١٤٣ .

لاستحالت الرؤية عليه ، والاشاعرة قالوا بتجرده مع كونه يرى [(١)] .

ولخص فخر الدين الرازي في المحصل مرادهم بالرؤية بأن قالوا[(٢)] : انا لانريد بالرؤية الكشف التام ، لانه لانزاع في جوازه ، لأن المعارف تصير يوم القيامة ضرورية ، ولارتسام صورة المرئي في العين ، أواتصال الشعاع الخارج عنها بالمرئي ، أوحالة تستلزم أحدهما . فان ذلك كله محال عليه تعالى، بل نريد بالرؤية الحالة الحاصلة له عند رؤية الشيء بعد العلم به .

وهذا فيه نظر : لانه لم لايجوز أن تكون تلك الحالة راجعة الى تأثير الحاسة [كما تقدم] . سلمنا لكن لم لايجوز أن تكون عبارة عما حصل للنفس من زيادة اليقين على العلم الاول ، وذلك لكون العلم معقولا بالتشكيك ،لكن ذلك مشروط بالانطباع ، أواتصال الشعاع بسطح المرئي ، وهما مستحيلان في حقه تعالى .

سلمنا لكن نفتقر في اثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام الى دليل.

والمصنف (رحمه الله) استدل على استحالة رؤيته تعالى بوجوه أربعة عقليان ونقليان :

الاول:أن الباري تعالى ليس في جهة ، وكل مرئي في جهة ، فالباري تعالى ليس بمرئي أما الصغرى فقد تقدمت ، وأما الكبرى فلان كل مرئي اما مقابل أوفي حكمه كالصورة في المرآة ، وهو ضروري . وكل مقابل فهو في جهة ، وهو ضروري أيضاً .

الثاني:أنه لوصح أن يرى لرأيناه الان ، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله. أمابطلان اللازم فظاهر . وأما بيان الملازمة: فلان شرائط الادراك حاصلة ،وهي

(١) في «ن» : مرئي .

(٢) في «ن» : قال : بأنا .

سلامة الحاسة وكون المرئي يصح أن يرى . لان باقي الشرائط التي تقدمت يستحيل تحققها في حقه تعالى ، كالكثافة ووقوع الضوء وغير ذلك ، و كلما حصلت الشرائط وجبت الرؤية ، وبيانه كما تقدم .

وفي هذا الوجه نظر : لجواز أن يكون ادراكه تعالى مشروطاً بشرط زائد على شرائط الجواهر والاعراض ، فيتوقف ادراكه على حصوله ، وذلك غير حاصل الان ، فلذلك لم نره .

الثالث : قوله تعالى « لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير » والمراد بادراك الابصار هو الرؤية، لاقتران الادراك بالبصر، والا لجاز اثبات الرؤية مع عدم الادراك ، وهو باطل بالضرورة .

وحينئذ نقول: تمدح بنفي الادراك البصري له، فيكون اثباته له من شخص أو في وقت من الاوقات محالا .

أما المقدمة الاولى فلانه وقع بين مدحين، لان قبله « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل » وبعده « وهو اللطيف الخبير[1] » ووقوع ماليس بمدح بين مدحين ركيك ، تمتنع على الحكيم التكلم به، كما يقال : فلان زاهد عابد عالم طويل شجاع كريم جواد .

وأما المقدمة الثانية فلان التمدح انما يكون بصفات الكمال، فيكون نقيضه نقصاً بالنسبة الى كل الاشخاص وفي كل الاوقات ، فلو ثبت لشخص أو في وقت لكان النقص متوجهاً اليه تعالى ، وهو محال . فظهر أن هذه الاية سالبة كلية دائمة ، فلايصح أن يرى أبداً في الدنيا ولا في الاخرة .

الرابع: قوله تعالى « لن تراني [2] » ووجه ذلك أن موسى عليه السلام لما سأل

(١) سورة الانعام: ١٠٣ .

(٢) سورة الاعراف: ١٤٣.

الرؤية أجيب بـ « لن تراني » و «لن» لنفي التأبيد. واذا استحال أن يراه موسى عليه السلام أبداً، استحال ذلك في حق غيره من متحشفة الاشاعرة بطريق الاولى. وأما قوله تعالى « ولن يتمنونه أبداً [1] » مع قوله « ليقض علينا ربك [2] » فهو مجاز بدليل سبق الذهن الى التأبيد حين سماع هذه اللفظة.

[دليل الاشاعرة على الرؤية]

قال: واستدلوا بأن الله تعالى موجود، فيصح أن يكون مرئياً، لان علة صحة الرؤية هو الوجود، لان الجوهر والعرض مرئيان، والحكم المشترك يستدعي علة مشتركة، ولامشترك بينهما سوى الحدوث أوالوجود والحدوث لايصلح للعلية، لانه أمر عدمي، فبقي الوجود.

وهذه حجة ضعيفة جداً، وقد بينا ضعفها في كتاب «النهاية» والسمع متأول.

أقول: استدل الاشاعرة على مذهبهم بالعقل والنقل. أمّا العقل فتقرير دليله أن نقول: ان الله تعالى موجود، وكل موجود يصح رؤيته، فالله تعالى يصح رؤيته. أما الصغرى فظاهرة.

وأما الكبرى فلان الجوهر والعرض مرئيان، فيكون حكم الرؤية مشتركاً بينهما، وكل حكم مشترك لابد له من علة، لاستحالة تعليل الحكم المتماثل بعلل مختلفة.

ولامشترك بين الجوهر والعرض الاالوجود أوالحدوث، والحدوث لايصلح للعلية، لانه أمر عدمي، لانه عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم، فيكون العدم جزء مفهومه، وماجزء مفهومه عدم فهو عدمي، فالحدوث عدمي، فلايصلح

---

(١) سورة البقرة: ٩٥.

(٢) سورة الزخرف: ٧٧.

للعلية ، فيكون الوجود هو العلة ، فكل موجود مرئي .

وأماالنقلي فمن وجوه: الاول: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية، فتكون جائزة، أما الاول فلقوله « رب أرني أنظر اليك [١] » وأما الثاني فلانها لو كانت ممتنعة لماسألها موسى عليه السلام، والا لكان بعض حثالة المعتزلة أعلم منه بصفات الله تعالى، هذا خلف .

الثاني أنه علق الرؤية على استقرار الجبل فتكون ممكنة، أما الاول فلقوله تعالى «فان استقر مكانه فسوف تراني»[٢] وأما الثاني فلان استقرار الجبل ممكن والمعلق على الممكن ممكن ، فالرؤية ممكنة .

الثالث: قوله تعالى «وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة»[٣] ووجه الاستدلال أن المراد بالنظر : اما معناه الحقيقي ، وهو تقليب الحدقـة نحو المرئي طلباً لرؤيته ، وهو محال ، لانه انما يلزم [٤] لذي الجهة ، والله تعالى ليس في جهة أو الانتظار ، وهو باطـل ، لانه يتعدى بحرف«الى». والنظر بمعنى الانتظـار لايتعدى بـ « الى » لقوله تعالى « فناظرة بما يرجع المرسلون » [٥] .

وأيضاً الاية في سياق بيان النعم ، فتكون النعم حاصلـة لامنتظرة ، مع أن الانتظار تكون نقمة ، فبقي أن تكرن موجب للغم .

ولهذا قيل : الانتظار موت أحمر ، الانتظار تورث الصغار، فلايكون نعمة فبقي أن يكون المراد بذلك الرؤية على سبيل المجاز اطلاقاً لاسم السبب على

(١) سورة الاعراف : ١٤٣.

(٢) سورة الاعراف : ١٤٣ .

(٣) سورة القيامة : ٢٣ .

(٤) في « ن » يكون .

(٥) سورة النمل : ٣٥ وفي القرآن المجيد « بم » .

المسبب ، وهو أحسن وجوه المجاز .

الرابع : قوله ﷺ انكم سترون ربكم يوم القيامة ، كما ترون القمر ليلة البدر ، لاتضامون في رؤيته [1].

والجواب عن الاول من وجوه :

الاول : المنع من رؤية الجوهر ، بل المرئي اللون والضوء .

الثاني: نمنع كون مطلق العرض يصح رؤيته، فان القدرة والعلوم والظنون والطعوم والروائح وغيرها لاترى وان كانت أعراضاً موجودة .

الثالث: نمنع اشتراكهما في الرؤية، فان رؤية الجوهر مخالفة لرؤية العرض.

الرابع : لانسلم أن الصحة ثبوتية ، بل هي عدمية ، لان جنسها الامكان وهو عدمي ، فلا يفتقر الى علة .

الخامس : لانسلم أن الحكم المشترك يستدعي علة مشتركة ، فان الماء الحار بالشمس والحار بالنار ، اشتركا في الحرارة مع اختلاف علتهما .

السادس : نمنع الحصر في الوجود أو الحدوث ، وتكون العلة غيرهما كالامكان، وهو وان كان أمراً اعتبارياً الا أن الصحة أيضاً اعتبارية ، ويصح تعليل بعض الاعتباريات ببعض .

السابع: لم لايجوز أن تكون العلة هي الحدوث؟ لانه وان كان أمراً عدمياً لكن الصحة أيضاً عدمية ، ويجوز تعليل العدمي بالعدمي .

الثامن: لم لايجوز أن تكون العلة هي الوجود بشرط الحدوث أو بشرط الامكان ؟ والشرط جاز أن يكون عدمياً [2] .

التاسع : لم قلتم أنه اذا كان الوجود علة لصحة رؤية الجوهر والعرض ،

---

(١) صحيح مسلم : ١/٤٣٩ باب فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليهما.

(٢) فان عدم الدسومة شرطاً في صبغ الثوب « منه » .

وجب أن يكون في الباري تعالى كذلك ، وذلك لان وجود الباري تعالى عين ماهيته ، ووجود الممكنات زائد عليها، فيكونان مختلفان، فلايجب اشتراكهما في الحكم .

العاشر: لم لايجوز أن تكون حقيقة ذاته تعالى مانعة؟ بأن لاتكون صالحة للرؤية أو خصوصية الجوهر والعرض شرطاً ، فلايمكن الرؤية : اما لحصول المانع ، أو لعدم الشرط وان كانت العلة موجودة .

الحادي عشر : يلزم من دليلكم صحة رؤية جميع الموجودات من الصفات والذوات ، وهو محال ضرورة .

الثاني عشر: يلزم من دليلكم أن يكون تعالى ملموساً، لان الجوهر والعرض ملموسان، فصحة الملموسية حكم مشترك ، فلابد له من علة مشتركة هي الوجود فتكون صحة الملموسية ثابتة في حقه تعالى ، وهو عكس .

وعن الثاني من وجهين :

الاول: أن السؤال وقع لقومه لا له . حيث قالوا « أرنا الله جهرة » لانهم لما سألوه الرؤية وأجابهم باستحالتها سألها اقامة لعذره ، وانما اضافه الى نفسه لانهم قالوا له لاتسأله لنا بل لنفسك، ليكون أقرب الى الاجابة، فاذا رأيته رأيناه أو نقول : انما أضافه الى نفسه لانه اذا منع هو من الاجابة كان أحسم لمادة سؤالهم .

الثاني : أنه كان عالماً باستحالة الرؤية عقلا ، فأراد الاستدلال عليها نقلا ، كما في سؤال ابراهيم عليه السلام .

وعن الثالث: بالمنع من تعليقها على أمر ممكن . قولكم : استقرار الجبل ممكن ، قلنا : متى يكون ممكناً بالنظر الى ذاته ، أو بالنظر اليه والى تجلي الرب له، الاول مسلم أنه ممكن، لكن الرؤية ليست معلقة عليه بذلك الاعتبار

بل باعتبار تجليه له ، لانه كان عالماً بتجليه له ، وحال تجليه له يمتنع استقراره لانه حال التجلي صار متحركاً ، ولا استقرار حال الحركة ، لامتناع اجتماع الحركة والسكون في حال واحد ، فتكون الرؤية معلقة على المحال ، فتكون محالا .

وعن الرابع: لم لايجوز أن يكون المراد بالنظر هو معناه الحقيقي ؟ اذ لايلزم من طلب الشيء حصوله ولا امكانه ، أو يكون في الكلام اضمار هو ثواب ربها، ويتعين هذا الاضمار، لان النظر المقرون بـ « الى » كما مر معناه انما يصح في المتحيزات . والاضمار وان كان خلاف الاصل ، لكن المجاز الذي ذكرتموه أيضاً خلاف الاصل، وقد ثبت في الاصول أنهما في مرتبة واحدة

سلمنا لكن لم لايجوز أن يكون بمعنى الانتظار، ولايكون «الى» حرف جر بل واحد الالاء ، كما حكاه السيد المرتضى (رحمه الله) وحكاه ابن دريد والازهري . قال الشاعر:

أبيض لايرهب الهزال ولا يقطع رحماً ولايخون الى [1]

أراد أن لايخون نعمه . وحينئذ يكون معناه : منتظرة رحمة ربها .

قوله : والانتظار يوجب الغم ، والاية سيقت لبيان النعم ، فتكون حاصلة لامنتظرة .

قلنا: ممنوع، فان سياق الاية حكاية أحوال الناس قبل استقرار أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار، بدليل قوله تعالى « وجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة [2] » ومن في النار قد فعل بها الفاقرة ،فلا تظن أن يفعل بها الفاقرة .

وقوله « الانتظار موجب للغم » قلنا : ذلك في وعد من يجوز منه خلف

---

(١) جمهرة اللغة لابن دريد : ١ / ٢٠ والشعر من الاعشى .

(٢) سورة القيامة : ٢٤ .

الوعد، أما اذا كان وعد من لايخلف الوعدمع علم الموعودبذلك فانهلايوجب الغم ، بل هو سبب للفرح والسرور ونضارة الوجه ، كمن ينتظر خلعة الملك ويعلم وصولها اليه يقيناً ، فانه يسر بذلك وان لم يحضر الوقت، كما أنانتظار العقاب بعد الانذار موجب للغم .

وعن الخامس: بالمنع من صحة النقل، وعلى تقدير التسليم فالمرادبالرؤية المعرفة الحقيقية التي لايغادرها شك ، فانه يستحيل حمله على ظاهره ، والا لكان الله تعالى جسماً .

[اثبات وحدة واجب الوجود]

قال : البحث التاسع ـ في أنه تعالى واحد : لوكان في الوجود واجبا الوجود لوجب أن يتمايزا بعد اشتراكهما في مفهوم واجبالوجود[1] ، فيكون كل واحد منهما مركباً ، فيكون ممكناً .

ولانه لوأراد أحدهما حركة جسم وأراد الاخر تسكينه ، ان وقع مرادهما لزم اجتماع النقيضين ، وهو باطل ، وكذا اذا انتفيا . وان وقع مراد أحدهما دون الاخر كان من وقع هو الاله . وللسمع .

أقول: ذكر مسألة التوحيد في التنزيهات، لان معناه سلب الشريك عنه ، وقد استدل عليه بوجوه :

الاول: دليل الحكماء وهو يقرر بأربعة أوجه :

أحدها ماذكره المصنف وتقريره : أنه لوكان في الوجود واجباً الوجود لاشتركا في مفهوم واجب الوجود ، وامتاز كل [واحد] بأمر مغاير لمافيه اشتراكهما، والا لماكانا اثنين بل واحداً، وحينئذ يكون كل واحد منهما مركباً

(١) في المطبوع من المتن : الواجب .

ممابه الاشتراك ومما به الامتياز، وكل مركب ممكن فيكونان ممكنين، والفرض أنهما واجبان، هذا خلف .

وفيه نظر: فان مفهوم واجب الوجود شيء ماله وجوب الوجود والوجوب أمر عدمي ، وماجزؤه عدمـي فهو عدمي، فلايوجب الاشتراك فيه التركيب . ولان سلمنا أن الوجوب ثبوتي، لكن الشيئية والوجوب من المعقولات الثانية[1] اللاحقة للمعقولات الاولى، والاشتراك فيهما لايوجب الاشتراك في الذوات، كما أنه لايلزم من اشتراك ممكنين في حمل هذا المعنـى عليهما تركيبهما من هذا المفهوم ومن فصل آخر .

الثاني: دليل المتكلمين، ويسمى « دليل التمانع » وهو لايثبت الا وحدة الصانع القادر المريد، ولهذا أخره عن اثبات الصفات المذكورة وتقريره : أنه لوكان في الوجود الاهان قادران عالمان مريدان، فلايخلو اما أن يمكن أن يريد أحدهما خلاف مراد الاخر أولا، وكلاهما محال :

أما الثانـي فلان كل واحد منهما قادر على كل المقدورات، فأحدهما قادر على الفعل لولا الاخر، وكذلك الاخر قادر، فاذا فرضنا توجه قصد كل واحد منهما الى أحد الضدين دفعة، استحال أن يدفع أحدهما الاخر، لان ليس أحد القصدين أولى بالتقدم من الاخر .

وأما الاول فلانه لوأمكن فلنفرض ارادة أحدهما ايجاد جسم متحركاً في وقت بعينه ومكان بعينه، وارادة الاخر ايجاد ذلك الجسم بعينـه ساكناً في ذلك الوقت وذلك المكان،فاماأن يقع مرادهما، أو لايقع مرادهما، أويقع مرادأحدهما دون الاخر. ان كان الاول لزم اجتماع النقيضين، وان كان الثاني قال: يلزم اجتماع النقيضين، لقوله وكذا اذا انتفيا. والذي ينبغي أن يقال يلزم ارتفاع النقيضين،

(١) المعقولات الثانية لاتوجد الا في العقل «منه» .

ويمكن توجيهه بوجهين :

الاول: أنه يلزم اجتماع النقيضين على تقدير انتفاء كل واحد منهما، لانه اذا انتفى مراداهما أعنى الحركة والسكون، ثبت نقيضاهما أعني سلب الحركة الذي هو السكون وسلب السكون الذي هو الحركة فالحركة والسكون متناقضان.

الثاني: أنه اذا انتفى مراداهما، والفرض أن مراديهما متناقضان فقد اجتمع النقيضان في الانتفاء. وان كان الثالث لزم منه فسادان :

الاول: الترجيح من غير مرجح، لان كل واحد منهما قادر عالم مريد .

الثاني: يلزم عجز من لم يقع مراده وهو محال، لان كل واحد منهما قادر على ما لا يتناهي، فلا أولوية في عجز أحدهما دون الاخر وأيضاً العاجز لا يصلح للالهية.

وفي هذا الدليل نظر: لانا لانسلم أنه يمكن تعلق ارادة أحدهما بخلاف ماتعلق به ارادة الاخر، لانهما حكيمان فيمتنع عليهما المخالفة .

ان قلت: يجوز أن تكون المصلحة في الطرفين ، فأمكن حينئذ أن يتوجه كل واحد منهما الى طرف .

قلنا : المصلحتان اما أن يترجح أحدهما أولا ، فان ترجحت تعين ذلك الطرف للارادة ، فلم لايجوز آن يكون علم أحدهما بارادة الأخر اياه يصرفه عن ارادته . وان لم يترجح فلم قلتم يتحقق الداعي حتى يتحقق التمانع، لابد له من دليل .

الثالث: الادلة السمعية، كقوله تعالى «قل هو الله أحد » [1] و« انما الله اله واحد» [2] الى غير ذلك من الايات، وهو حجة هنا لعدم توقف السمع على الوحدة، وهو أقوى الأدلة في هذا الباب .

---

(١) سورة الاخلاص: ١ .

(٢) سورة النساء: ١٧١ .

[مباحث العدل]

[انقسام الفعل الى الاحكام الخمسة]

قال: الفصل الثامن: في العدل وفيه مباحث: الاول ـ في أقسام الفعل: الفعل: اما أن لايكون له صفة زائدة على حدوثه كحركة الساهي والنائم، واما أن يكون. وهو اما حسن أوقبيح .

والاول : اما أن لايكون له صفة زائدة على حسنه، وهو المباح، ورسموه بأنه «مالامدح في فعله ولا تركه ولا ذم فيهما» . واما أن يكون لـه صفة زائدة على حسنه، وهو: اما واجب، وهو مايستحق المدح بفعلـه والذم على تركه مع العلم والتمكن من التحرز، أوندب وهو مايستحق المدح بفعله ولايستحق الذم بتركه، اذا علم فاعله أو دل عليه .

أقول : لمافرغ المصنف (رحمه الله تعالى) من باب التوحيد الذي هو عبارة عن اثبات الواجب تعالى وصفاته، شرع في باب العدل الذي هوالبحث عن أفعاله، والمراد بالعدل في أصل الباب هو كونه تعالى حكيماً لايفعل قبيحاً ولايخل بواجب، ثم أطلق في عرف هذا العلم على ذلك، وعلى مايتقدم عليه من تقسيم الفعل وغيرذلك، أويتفرع عليه من الالم والعوض والتكليف وغيرها

ممايتوقف عليه المطلوب .

هذا البحث الذي نحن بصدد شرحه ، وهو تقسيم الفعل :

فقد عرف أبو الحسين البصري الفعل: بأنه ماحدث عن قادر. وعرف القادر: بأنه الذي يصح أن يفعل وأن لايفعل، فلزمه الدور . ومع ذلك فالفعل أعم من الصادر عن قادر وغيره .

والحق أنه بديهي التصور غني عن التعريف . اذا تقرر هذا فنقول : الفعل امـا أن يكون للعقل أن يحكم فيه بأن لنا أن نفعله ، أوليس لنا أن نفعله أولا ، والثاني كحركة النائم والساهي ، وان كان الاول فان حكم بأن ليس لنا أن نفعله فهو القبيح ، والافهو الحسن وهو : اما أن لايكون له صفة تزيد علـى حسنه ، أو يكون .

والاول المباح ورسموه «بأنه مالا مدح ولاذم في فعله ولاتركه» .

والثاني :اماأن يستحق المدح على فعله والذم على تركه ، وهو الواجب. أويستحق المدح على فعله ولاذم في تركه ، وهو المندوب . أويستحق المدح على تركه ولاذم في فعله ،وهو المكروه .ويشترط في الاستحقاقات المذكورة كلها العلم بوجه الفعل أو التمكن من العلم .

وفي قـول المصنف : الفعل اما أن لايكون لـه صفة زائدة على حدوثـه كحركة النائم والساهي ، نظر: فانه مامن فعل الا وله صفة [زائدة] تزيد على حدوثه، من كونه حركة أوسكوناً، والحركة أما دورية أومستقيمة، والمستقيمة أما يمنه أو يسره ، الى غير ذلك من الحالات ، وكلها زائدة على الحدوث ، فكان الاولى تقييده بكون ذلك الزائد من الحس والقبيح .

وأيضاً ينتقض تعريف الـواجب بالواجب المخير ، فـانه لايستحق الـذم بتركه مع أنه واجب، فكان ينبغي زيادة قيد، وهولاالى بدل أوعلى بعض الوجوه.

[مسألة الحسن و القبح]

قال : البحث الثاني : ذهب أهل العدل الى أن العلم بحسن بعض الاشياء ـ كالصدق النافع والانصاف وشكر المنعم ونحوها ـ ضروري ، والعلم بقبح بعضها ـ كالظلم والفساد وتكليف مالايطاق ـ ضروري .

وذهبت الاشعرية الى المنع من ذلك .

لنا : أن العلم الضروري حاصل بماقلناه ، فالمنازع مكابر، ولهذا يحكم به من لايعتقد شرعاً . ولان القول بنفي الحسن والقبح العقليين يقتضي رفع الاحكام الشرعية ، لانا لو جوزنا صدور القبيح من الله تعالى لم يبق الوثوق بوعده ووعيده، ولجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب ، ولجاز تعذيب المؤمن على ايمانه واثابة الكافر على كفره . والتوالي باطلة بالاجماع .

أقول : قد يراد بالحسن كونه صفة كمال ، والقبيح كونه صفة نقص. وقد يراد بالحسن كونه ملائماً للطبع ، وبالقبيح كونه منافياً للطبع ، وقد اتفق أهل العلم على كونهما عقليين بالمعنيين المذكورين . وقد يراد بالحسن ما يستحق عليه المدح في العاجل والثواب في الآجل ، وبالقبيح مايستحق عليه الذم في العاجل والعقاب في الآجل .

وقد اختلف في ذلك : فقالت الفلاسفة : ذلك معلوم بالعقل العملي، لان كمال النوع وانتظام مصالح العالم يتم بذلك ، لابالعقل النظري ، كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء .

وقالت الاشاعرة : ذلك معلوم بالشرع لاغير ، فما حسنه فهو الحسن ، وماقبحه فهو القبيح ، ولاحكم للعقل فيهما بهذا المعنى .

وقال أهل العدل . وهم المعتزلة والامامية : فان العقل يحكم بذلك، وقسموا الافعال الى ثلاثة أقسام :

الاول : مالايستقل العقل بدركه حسناً ولاقبحاً ، وذلك كصوم آخر رمضان وأول شوال ، فانه لاطريق للعقل الى الحكم بحسن صوم الاول وقبح الثاني بل الشرع .

الثاني : مايستقل العقل بدركه ضرورة، وذلك كالعلم بحسن الصدق النافع والانصاف وشكر المنعم ، وقبح الظلم والفساد وتكليف مالايطاق .

الثالث : مايستقل العقل بدركه نظراً ، وذلك كالحكم بحسن الصدق الضار ، وقبح الكذب النافع .

وقد احتجوا لذلك بوجوه ذكرها المصنف :

الاول : أن الضرورة قاضية بحسن ماذكرناه من الامور الحسنة ، وبقبح ماذكرناه من الامور القبيحة، من غير شك في ذلك . ولهذا اذا قلنا لشخص ان صدقت فلك دينار وان كذبت فلك دينار واستوى الأمران بالنسبة اليه ، فانه يختار الصدق لماتقرر عنده من حسنه ببديهة عقله ، وأيضاً لاشك في ذكرنا حسنه وقبح ماذكرنا قبحه .

فالحاكم بذلك اما العقل أو الشرع ، اذ لاثالث لهما ، والثاني باطل، لانا نفرض أنفسنا خالية عن مجموع الشرائع والاديان ثم نعرض عليها هذه الامور فنجدها حاكمة بها ، ولم نجدها حاكمة بقبح الصوم أول شوال وحسنه آخر رمضان الا بسماع الشرع ، فظهر الفرق . فلوكان الحاكم هو الشرع لماصح منها الحكم في الصورتين الا بسماع الشرع .

وأيضاً فان من لايقول بالشرع بل ينكره كالبراهمة والجاهلية ، يحكمون بالحسن والقبح المذكورين ، ولولم يكونا عقليين لماحكموا بذلك ، وليس حكمهم فيها بملائمة الطبع ومنافرته ، فان الطباع في الناس مختلفة ، فكثير من الامور ينفر منها طبع شخص ويميل اليها طبع آخر، مع اتفاقهم على الحكم

هنا ، فتعين أن يكون الحاكم بذلك هو العقل ، وليس ذلك حكماً نظرياً،والا لماحصل ذلـك لمن ليس لـه أهلية النظر من النساء والعوام ، فيكون حكماً ضرورياً ، وهو المطلوب .

الثاني : لولم يكونـا عقليين لزم رفع الأحكام الشرعية ، واللازم بـاطل بالاجماع فكذا الملزوم . بيان الملازمة : أنـه على ذلك التقدير يجوز صدور القبيح منه تعالى ومن جملته الكذب ، فيجوز وقوعه منه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

فاذا أخبرنا بحسن شيء أو قبحه ، أو وجوب شيء أو ندبه ، أواستحقاق ثواب أو عقاب ، لم نحكم بصحته لتجويز الكذب ، فترتفع الاحكام الشرعية والوعد والوعيد وتنتفي فائدة التكليف .

الثالث : أنه لولم يكونـا عقليين لجاز اظهار المعجز على يد الكاذب ، واللازم باطل والا لم يبق لنـا طريق الى الفرق بين المحق والمبطل ، وبيـان الملازمة ظاهر، لعدم قبحه حينئذ .

الرابع : أنه لولم يكونا عقليين لجاز تعذيب المؤمن واثابة الكافر ، ولم يستحق بالايمان ثواب ولابالكفرعقاب، واللازم كالملزوم في البطلان،والملازمة ظاهرة . فقول المصنف « والتوالي باطلة » اشارة الى مايلزم في هذه الوجوه الثلاثة الناشي كل واحد منها من مقدم هو نقيض المطلوب ، ومن ذلك التالي فهي شرطيات ثلاث .

[احتجاج الاشاعرة على نفى الحسن والقبح العقلى]

قال : احتجت الاشاعرة : بأن الضروريات لاتفـاوت بينها ، ونحن نجد تفاوتاً بين العلم بحسن الصدق وقبح الكذب ، وبين العلم باستحالـة اجتماع

النقيضين ، ولان الكذب يحسن اذا اشتمل على تخليص النبي ، أوعلى الصدق كمن يقول « أنا أكذب غداً » .

ولانه تعالى كلف الكافر بالايمان مع علمه بعدم صدوره عنه، ولانه تعالى كلف أبا لهب بالايمان ، وهو تصديق الله تعالى في جميع ماأخبر به ، ومن جملته أنه لايؤمن .

والجواب بمنع المقدمتين في الاول ، وحسن التخليص لايقتضي حسن الكذب ، فالاخبار المشتمل على الكذب من حيث أنه كذب قبيح ، ومن حيث اشتماله على التخلص حسن ، فماهو قبيح لاينقلب حسناً ، وبالعكس . وكذا الوعد بالكذب حسن من حيث اخراج الوعد عن الكذب ، وقبيح من حيث هو كذب . والعلم غيرمؤثر في القدرة، واخباره عن أبي لهب بأنه لايؤمن وقع بعد موته .

أقول : ذكر الاشاعرة على سبيل المعارضة لادلة أهل العدل ، بأن منعوا المدلول ، واستدلوا على نفيه بوجوه :

الاول : لو كان الحاكم بالحسن والقبح هو العقل ضرورة ، لماحصل التفاوت بين هذه القضايا وغيرها من الضروريات، واللازم باطل فالملزوم مثله.

أما بيان الملازمة : فلان الضروريات لاتفاوت بينها ، بل الجزم فيها واحد والا لجاز النقيض ، فلاتكون ضرورية ، هذا خلف .

وأما بطلان اللازم: فلانا نجد تفاوتاً بين الحكم بحسن الصدق والحكم بكون الكل أعظم من الجزء، واستحالة اجتماع النقيضين، فانا نتردد في الاول ونشك فيه دون الثاني. وأيضاً لكان يجب على العقلاء الاتفاق فيه، والخلاف ظاهر .

الثاني: لوكان حسن الحسن وقبح القبيح ذاتياً لهما ، لماجاز أن ينقلب

الحسن قبيحاً والقبيح حسناً، لكنه ينقلب فلايكون ذاتياً [لهما] وهوالمطلوب. بيان الملازمة: ان ذاتي الشيء لايزول عنه، والا لماكان ذاتيـاً ، وأما أنه ينقلب فلوجهين :

الاول: أن النبي ﷺ اذا هرب من ظالم يريد قتلـه، فاستتر عند انسان ، فجاء الظالم طالباً له وسأل عنه ذلك الانسان، فان أخبر بأنـه عنده لزم السعي في قتل النبي ﷺ، وهو قبيح، ومالزم منـه القبيح فهو قبيح ، فيكون صدقـه قبيحاً، فيجب حينئذ أن يخبر بأنـه ليس عنده محافظة علـى حفظ النبي ﷺ وذلك كذب، فقدصار كذبه حسناً .

الثاني: من قال « لاكذبن غداً » يجب عليـه الكذب غداً، والالزم خلف الوعد، وهو قبيح .

الثالث: أنه لوكان القبائح قبيحة لذاتها، لماوقع تكليف مالايطاق منه تعالى واللازم باطل فالملزوم مثله. أما بيان الملازمة: فلان من جملـة ماذكرتم من القبائح تكليف مالايطاق، فيكون قبيحاً، وكل قبيح لايجوز علـى الله تعالى ، وهي مقدمة اتفاقية، فلايجوز أنيقع [منه] تكليف مالايطاق .

وأما بطلان اللازم فلوجهين :

الاول: أنه كلف الكافر الذي مات على كفره بالايمان ، وهو غيرقادر عليه لانه لوكان قادراً لكان ممكناً بالنسبة اليـه ، وهو باطل . لان الله تعالى علم أنه لايؤمن، فيكون الايمان منـه محالا، والالزم انقلاب علمـه تعالى جهلا، وهو محال، ومالزم منه المحال فهو محال، فايمانه محال مع أنه كلـّفه اتفاقـاً ، فقد كلـّفه بمالايطاق .

الثاني : أنه كلف أبالهب بالايمان بالنبي (صلى الله عليه وآله)، وتصديقه في كل ماأخبر به، والا لما استحق العقاب بالمخالفة، ومن جملة ماأخبر النبي

(صلى الله عليه وآله) به أنه لايؤمن، لقوله تعالى «سواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم لايؤمنون» [١] «سيصلى ناراً ذات لهب» [٢]، فقد كلّفه بأن يؤمن بأن لايؤمن، وهو جمع بين النقيضين، والجمع بينهما محال، فقد كلّفه بالمحال.

والجواب أن المعارضات لاتسمع في المعقولات، اذ الدليل علة للمداول فتسليمه يستلزم [منه] تسليم المدلول، فمنع المداول على تقدير تسليم الدليل غيرموجه ولامسموع.

فان قيل: ان المعارضة هنا جائزة، من حيث أنها كالنقص الاجمالي.

أجبنا عنه على سبيل التفصيل: أما الاول فبمنع المقدمتين، أي لانسلم أن الضروريات لاتفاوت بينها، فانها وان لم تكن نظرية لكنها متوقفة على تصور الاطراف، والتصورات متفاوتة في الجلاء والخفاء [٣].

وأيضاً جاز توقفها على حدس أوتجربة أو غيرذلك، فيكون الخلاف أو التفاوت الحاصلين منهما راجعان الى ذلك. وعلى تقدير التسليم نمنع المقدمة الثانية، فانا لانسلم أن بين العلم بحسن الصدق، وبين اجتماع النقيضين تفاوتاً بل الكل واحد، فان الصبيان والنساء يحكمون بهما على السواء.

وعن الثاني من وجوه:

الاول: ماذكره المصنف وهو أن الكذب يشتمل على وجهين: أحدهما كونه كذباً، والاخر كونه يخلص به النبي (صلى الله عليه وآله) من الظالم،

---

(١) سورة البقرة ٦.

(٢) سورة المسد: ٣.

(٣) كمن يستفهم من نصف ربع العشرين فيقف عن الجواب، بخلاف مالواستفهم عن نصف نصف الدرهم وهما واحد «منه».

ولا تلازم بين الوجهين في الوجود، فهوقبيح بالاعتبار الاول، وحسن بالاعتبار الثاني ، فماهو حسن لا ينقلب قبيحاً ، وما هو قبيح لاينقلب حسناً ، وكذا الكلام عن الوعد بالكذب، فانه من حيث أنه وفاء بالوعد حسن، ومن أنه كذب قبيح .

الثاني: أن الكذب وان كان قبيحاً لكن اسلام النبي ﷺ الى القتل أقبح، واذا اجتمع قبيحان ولامحيص عنهما يرتكب(١) أضعفهما .

الثالث : أن الكذب لانسلم أنه في هذه المادة جائز، بل يجب التورية ، والتعريض، فان في المعاريض لمندوحة عن الكذب .

وعن الثالث أن الايمان بالنظر الى ذاته ممكن، فيتعلق به القدرة من هذا الاعتبار. والعلم غير مؤثر في زوال امكانه، لانه تابع ولاشيء من التابع بمؤثر والالزم الدور . والاخبار عن أبي لهب وقع بعد موته لا قبله، وحينئذ لايلزم تكليف مالايطاق .

[اثبات أن البارى تعالى لايفعل القبيح]

قال : البحث الثالث ـ في أنه تعالى لايفعل القبيح ولايخل بالواجب : خلافاً للاشعرية .

لنا : أنه تعالى غني بذاته عن القبيح وعالم به ، وهو حكيم، فيعلم قطعاً انتفاؤه عنه لوجود الصارف، وهو علمه بقبحه ، وانتفاء الداعي ، وهو داعي الحاجة أوداعي الحكمة .

اقول : لما فرغ من البحثين اللذين هما كالمقدمة للمقصود شرع في المقصود بالذات، وهو أنه تعالى لايفعل قبيحاً ولايخل بواجب، وهو مذهب

(١) والموجب العقل ، وان أوجبه الله فمع تضمنه المصلحة الزائدة « منه » .

أصحابنا والمعتزلة، خلافاً للاشاعرة .

وتنقيح مناط الخلاف هنا هو : أنـه لماكان عند الاشاعرة أن الافعال في حدّ أنفسها ليست حسنـة ولاقبيحة، بل ذلك متعلـق بالشرع، ذهبوا الى جواز صدور الافعال التي هي قبيحة عند المعتزلة عنه تعالى، وحينئذ تكون حسنة ، لانه تعالى لايقبح أفعال نفسه .

قالت المعتزلة: ان استدللنا على قبحها في نفسها فلايجوز صدورها عنه ، لمايلزم من المحال .

واستدل المصنف على مذهب المعتزلـة بماتقريره : ان الصارف عن فعل القبيح موجود ، والداعي مفقود ، وكلما وجد الصارف وانتفى الداعي امتنع الفعل .

أما المقدمة الاولى : فلان الصارف عن فعل القبيح هو العلم بقبحه والغنى عنه ، وقد تقدم بيان كونه تعالى عالماً بكل المعلومات التي من جملتها القبائح وغنياً في ذاته وصفاته ، والمستغني عن الشيء العالم بقبحه وبغناه عنه لايفعلـه اذا كان حكيماً . وأما انتفاء الداعي فلانه أما داعي الحاجة ـ أي داعي الطبع ـ وهومستحيل عليه تعالى : لماثبت من كونه غنياً وليس له طبع . وأما داعي الحكمة ـ أي داعي العقل ـ وهومفقود ، لان القبيح لاحكمة فيه .

وأما المقدمة الثانية : فلان الفعل في حد ذاته ممكن وواقع بالنظر الى علته وكل ممكن مستند الى قادر ، فان عليته انما تتم بواسطة القدرة والداعي، فاذا وجدا فقد تمت العلية ، وعند تمامها يجب الفعل ، وان لـم يوجدا بقي الفعل على امكانه فلايقع . وأمـا الاخلال بالواجب فلان الاخلال به قبيح ، فقد بان امتناع صدوره عنه .

[احتجاج الاشاعرة على صدور القبيح منه تعالى]

قال : احتجوا بأنه تعالى كلف الكافر، ولاوجه له في الحسن .

والجواب المنع من انتفاء الحسن ، فان تعريض المكلف للمنافع أمر مطلوب حسن ، وهو كما يثبت في حق المسلم يثبت في حق الكافر .

أقول : احتجت الاشاعرة على كونه فاعلا للقبيح بماتقريره : انه تعالى كلف الكافر الذي علم أنه يموت على كفره بالايمان ، وتكليفه به قبيح،فيكون الله تعالى فاعلا للقبيح ، وهو المطلوب . أما الاول فظاهر.

وأما أن تكليفه قبيح فلوجهين :

الاول: أن من جملة القبائح عندكم هو أن يفعل الشخص بآخرمافيه هلاكه مع علمه بذلك ، وهذا المعنى موجود هنا . فانه بتكليفه له بالايمان مع علمه بعدم صدوره منه موجب له عليه ، ومعاقب له على تركه وعقابه فيه هلاكه ، فقد فعل [به] مافيه هلاكه ، وهو قبيح ، فيكون فاعلا للقبيح .

الثاني : أن تكليفه اما لفائدة أو لا ، والثاني عبث مستحيل عليه عندكم ، والاول اما أن يكون الفائدة النفع أو الضرر ، والثاني قبيح ، والاول اما أن يعود الى الله تعالى ، وهومحال ، أو الى الكافر وهو باطل ، لانه يعلم عدم وصوله اليه ، فيكون عبثاً وهو قبيح ، أو الى غيره وهو قبيح أيضاً ، لان ايلام زيد لنفع عمرو قبيح ، فقد بان أن تكليفه قبيح على كل تقدير.

والجواب : بالمنع من كون تكليفه قبيحاً ، وماألزمتموه غير لازم :

أما الوجه الاول : فهو أن تكليف الكافر تعريضه بمايوجب له الثواب ، وذلك حسن ، فمع مخالفته واستحقاقه للعذاب لايصير ذلك الحسن قبيحاً ، كما أن الطبيب اذا أشعر الانسان بماهوسم ومفني لحياته وماهو ملائم ومبقي

لحياته ، وأمره باجتناب الاول وفعل الثاني ، فانه يكون محسناً في حقه بذلك فاذا خالف المريض وفعل العكس من قوله لايكون الطبيب مهلكاً له .

وأما الثاني فنقول : ليس الغرض من التكليف حصول النفع،بل التعريض لايصال الثواب ليتمكن من استحقاق الثواب بالفعل ، ولايكون له عليه حجة، وأما حصول الثواب بالفعل فهوغرض آخرمشروط باكتساب موجب الاستحقاق الذي هو الايمان والعمل الصالح ، وكفره من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى .

[مسألة خلق الاعمال]

قال : البحث الرابع ـ في خلق الاعمال : ذهبت المعتزلة الى أن للعبد قدرة مؤثرة في الفعل الصادرعنه .

وذهبت الاشعرية الى أن المؤثرهو الله تعالى ، وأنه تعالى يخلق القدرة والفعل معاً ، وليس للعبد فيه أثر ألبتة ، وانما للعبد الكسب لاغير.

لنا : أنا نعلم بالضرورة الفرق بين أفعالنا الاختيارية والاضطرارية ، ولا فارق الا القدرة . ولانه يحسن منا مدح المطيع وذم العاصي ، وذلك يتوقف على استناد الافعال اليهما . وهذا دليل على كون العلم باستناد الفعل الينا ضرورياً لاعلى العلم بالاستناد .

أقول : اختلف المتكلمون في الافعال التي تحدث عند قصودنا ودواعينا هل هي صادرة عن قدرتنا أوعن قدرة الله تعالى ؟ فذهب جهم[1] بن صفوان الى أن لامؤثر في الوجود الا الله، وأن العبد ليس له فعل أصلا لا احداثاً ولا كسباً وذهبت الاشاعرة والنجارية الى أن الافعال صادرة عنه تعالى ، وليس لاحد احداث فعل سواه ، وجعلوا للعبد الكسب ، واختلفوا في الكسب .

---

(١) الجهم : الكريه الوجه « منه » .

فقال أبو الحسن الاشعري : ان معناه أن الله تعالى أجرى العادة أن العبد متى اختار الطاعة أو المعصية فعلها الله تعالى فيه، وفعل فيه القدرة عليها،والعبد لـه الاختيار ، وليس لتلك القدرة في ذلـك الفعل أثر، بـل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى[١].

وقال القاضي أبـو بكر: ذات الفعل من الله ، وكونه طاعـة أو معصية أو عبثاً من العبد ، وذلك هومناط التكليف ، وعليه يستحق الثواب أو العقـاب ، كلطمة اليتيم فانها تقـع تاديباً وتقـع ظلماً ، فذات اللطمة من الله ، وكونهاتأديباً أو ظلماً من العبد .

وقال قوم : ان ذلك الكسب غيرمعلوم .

وقال أبو اسحاق الاسفرائيني : ان الفعل واقـع بقدرة الله وقدرة العبدمعاً.

وذهب أهل العدل الى أن العبد فاعل لافعاله الصادرة عنه ، وأن لـه قدرة مستقلة في ايقـاع الفعل ، واختلفوا : فقال أكثرهـم : ان العلم بذلك كسبي . وقال أبو الحسين البصري : أنه ضروري ، واختاره المصنف ، وهـو الحق ، ونبه عليه بوجوه :

الاول : أن الضرورة قاضية بالفرق بين حركاتنا الاختيارية،كالقيام والقعود والاكل وأمثالها . والاضطرارية كحركـة النبض ووقوع الانسان من علـو مع القاسر، فانه يتمكن من ترك الاولى دون الثانية ، ولافارق الا القدرة ، فيكون لنا قدرة ، اذ على تقديرعدمهما لم يقع فرق .

قال : أبوالهذيل : حمار بشر أعقل من بشر ، لان حمار بشر اذا أتيت به الى جدول صغير وضربته فانه يطفره ، واذا أتيت به الى جدول كبير وضربتـه

---

(١) فيلزم الدور ، فلايختار حتى يكون قادراً على الاختيار ، ولايكون قادراًعلى الاختيار حتى يفعل فيه القدرة « منه » .

بأشد الضرب فانه لايطفره ، لانه فرق بين مايقدر عليه و بين مالايقدر عليه ، وبشر لايفرق .

الثاني : أنه يحسن منا ذم العاصي على عصيانه ومدح المطيع على طاعته، ولايحسن منا ذمه على سواد لونه أوقصره أوعماه، ولامدحه على حسن صورته وطوله ، وكون الكواكب مشرقة والفاكهة حلوة وغير ذلك، وانما حصل ذلك للعلم باستناد الفعل الى المطيع والعاصي دون باقي المذكورات .

قوله «وهذادليل» الى آخره، اشارةالى جواب سؤال مقدر تقريره بوجهين:

الاول : أنك قلت أن العلم باستناد الفعل الينا ضروري، واستدللت على ذلك بما ذكرت من الوجهين ، فالضروريات لايستدل عليها .

الثاني: أن يقال الدليل الثاني يلزم منه الدور ، فيكون باطلا، بيان اللزوم ان العقلاء انما يمدحون العبد أويذمونه اذا علموا أنه فاعل ، فلو استدللنا على العلم بأنه فاعل بذلك ، لزم الدور .

والجواب: أما عن الاول: فهو أن العلم حاصل بالمطلوب ضرورة، لكن ضروريته غير ظاهرة، وهذا دليل على ضروريته لاعليه ، وجاز أن تكون الشيء بديهياً والعلم ببداهته كسبي .

وأما عن الثاني : فانّا نستدل على أن علمنا بأنه فاعل ضروري ، لا على ثبوت العلم ، فلادور .

[احتجاج المخالفين في خلق الاعمال]

قال : احتجوا بأن ماعلم الله تعالى وقوعه وجب ، وماعلم عدمه امتنع ، فلاقدرة. ولان الفعل حال استواء الداعي محال، وحال الترجيح يجب الراجح ويمتنع المرجوح، فلاقدرة. ولان العبد لوكان قادراً لكان ترجيحه لاحد الطرفين:

ان كان لالمرجح انسد باب اثبات الصانع تعالى ، وان كان لمرجح فـان كان من العبد تسلسل، وان كانمن الله تعالى فعندحصول ذلك المرجح يجب الفعل، وعند عدمه يمتنـع ، فلايكون مقدوراً .

والجواب عن الاول: أن الوجوب والامتناع لاحقان، فلايؤثران في الامكان الذاتي .

وعن الثاني: أن امكان الفعل من حيث هو هو، لاباعتبار تساوي الطرفين ولاباعتبار الرجحان .

وعن الثالث: أن القادر يرجح أحد مقدوريه لالمرجح .

ومع ذلك فهذه الوجوه عائدة في حقه تعالى ، وواردة على مايعلم بطلانه بالضرورة .

أقول: لما فرغ من التبنيه على المذهب الحق شرع في ذكر شبهة المخالف والجواب عنها [وهي] من وجوه :

الاول : أن فعل العبد واجب الـوقوع أوممتنـع ، ولاشيء مـن الـوجب والممتنـع بمقـدور عليهما ، ينتج أن فعل العبد غير مقدور عليه . أما الصغرى فلانه اما معلوم الوقوع لله تعالى فيجب أن يقع، والا لانقلب علمه تعالى جهلا، أومعلوم الاوقوع فيمتنع أن يقع ، والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا، فهو اما واجب أوممتنـع . وأما الكبرى فقد تقدمت .

الثاني : أن فعل العبد ممكن ، وكل ممكن حال استواء الداعي الى طرفيه يستحيل وقوع أحدهما، فيفتقر الى مرجح، فمع حصوله يحب الراجح ،ومع عدمه يمتنـع ، ولاقدرة على الواجب ولاعلى الممتنـع .

الثالث :أن العبد لوكان قادراً لكان ترجيحه لاحد الطرفين ـ أعني الايجاد أوالترك ـ على الاخر : اما أن يكون لمرجح أولا ، فانكان الثاني لزم الترجيح

بلامرجح ، وهو باطل كما تقدم .

وأيضاً لوجوزناه لزم انسداد باب اثبات الصانع تعالى ، اذ يجوز على ذلك التقدير ترجيح أحد طرفي الممكن على الاخر لالمرجح ، فلايفتقر الى فاعل. وان كان الاول فذلك المرجح امامن فعل العبد أومن فعل الله ، والاول محال ، لانا ننقل الكلام اليه ونقول : امـا أن يكون لمرجح أولا ، ويلزم التسلسل أو الانتهاء الى مرجح هو فعل الله تعالى ، لكن التسلسل محال ، فيلزم الانتهاء الى مرجح من فعل الله ، وهو القسم الثاني .

وحينئذ نقول : عند حصول ذلـك المرجح : اما أن يمكن أن لايحصل ذلك الفعل أولا ، فان كان الاول كان متساوي بالنسبة الى الطرفين ، فاختصاص أحد الطرفين بالوقوع في وقت دون آخر اما أن يكون لمرجح آخـر أولا ، فان كان الاول لم يكن مافرضناه مرجحاً [مرجحاً] ، والفرض أنـه مرجح هـذا خلف ، وان كان الثاني لزم الترجيح بلامرجح وهو محال . وان كان الثاني وهو أنه يمتنع أن لايحصل الفعل فيكون واجباً ، وقد تقدم أن لاقدرة على الواجب .

والجواب عن الاول : أن الـواجب والامتناع المذكورين لاحقان لماهية الممكن ، من فرض تعلق العلم بأحد طرفيه ، وذلك لايخرجه عن امكان الذاتي الذي هو متعلق القدرة . وأيضاً العلم تابع للوقوع وعدمه ، فلا يكون مؤثراً فيهما وجوباً وامتناعاً ، والآدار.

بيان ذلك : أن الفعل ان وقـع يكون الحاصل في الاول هو العلم بوقوعه ، وان لم يقع كان الحاصل هـو العلم بعدم الوقوع ، ففرض أحدهما بدلا عـن الاخر لايقتضي تغير العلم ، بل يقتضي أن يكون الحاصل في الاول هـو العلم بذلك الطرف .

وعن الثاني : أن امكان الفعل انما هو بالنظر الى ماهيته من غير التفات الى

تساوي الطرفين ، أو ترجيح أحدهما على الاخر ، وذلك متعلق القدرة ، وما ذكرتم من الوجوب لايخرجه عن امكانه الذاتي .

وعن الثالث: أن المختار يرجح أحد مقدوريه على الاخر لالمرجح ، كالهارب من السبع يعرض له طريقان متساويان ، والجائع يحضره رغيفان متساويان ، ولا ينسد باب اثبات الصانع، فان المرجح موجود ، وهو الفاعل والواقع بلامرجح هو تعيين أحد المتساويين دون الاخر ، ولايلزم من ذلك ترجيح وجود الممكن على عدمه بلامرجح .

أو نقول : انه يفتقر الى مرجح هو الداعي الى الفعل ، ومع حصوله يجب، كماقرّره أبوالحسين البصري، فانه قال: ان القدرة والارادة من فعل الله تعالى بتوسطهما [يفعل]، فنسبه الفعل الى القدرة وحدها نسبة الامكان، واليها والى الارادة معاً نسبة الوجوب، ولاينافي ذلك الاختيار، لان مرادنا بالاختيار انما هو بالنسبة الى القدرة وحدها .

قوله « ومع ذلك » الى آخره، لما أجاب عن كل واحد بجواب يختص به من حيث المنع التفصيلي، شرع يبحث من حيث النقض الاجمالي، وهو من وجهين :

الاول : أن ماذكرتموه عائد في حقه تعالى من غير فرق ، أما في الاول فيقال : فعله امامعلوم الوقوع أولا ، والاول واجب ، والثاني ممتنع ، ولاقدرة عليهما وأما في الثاني فهو أن فعله تعالى ممكن ، وكل ممكن حال استواء الداعي محال ، ومع المرجح فالراجح واجب والمرجوح ممتنع .

وأما في الثالث فان ترجيح الباري تعالى لاحد الطرفين امالمرجح أولا الى آخر الكلام ، فيلزم أن لايكون له تعالى قدرة واختيار ، وهو باطل بالاجماع ، وهذا الزام لامحيص لهم عنه .

الثاني : أنها واردة على ما علم بطلانه بالضرورة ، فانا نعلم ضرورة أن لنا حركة اختيارية فتكون باطلة ، اذ لافائدة فيها .

[كونه تعالى مريداً للطاعات ومكره للمعاصي]

قال : البحث الخامس ـ في أنه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي : خلافاً للاشعرية .

لنا : أن له تعالى داعياً الى الطاعات وصارفاً عن المعاصي ، لانه تعالى حكيم ، والطاعة حسنة والمعصية قبيحة ، فيكون مريداً للحسن وكارهاً للقبيح لحكمته . ولانه أمر بالطاعة ونهى عن المعصية، والامر يستلزم الارادة والنهي الكراهة .

أقول : ذهبت الاشعرية الى أنه تعالى مريد لجميع الكائنات ، حسنة كانت أوقبيحة ، طاعة كانت أو معصية ، لانه فاعل لكلها فيكون مريداً لها .

وذهبت المعتزلة والامامية الى أنه تعالى يريد أفعال نفسه، ضرورة كونه مختاراً، فهو انما يفعل بالقدرة والارادة. وأما أفعال العباد فهي تنقسم الى طاعة ومعصية ، فالطاعة مرادة له تعالى، لابمعنى الارادة المخصصة للفعل، فان الفعل انما يقع بارادة العبد عندهم ، بل الله يريده بمعنى أنه يطلب منه ايقاعه على وجه الاختيار والمعصية غير مراده له، أي له صارف عن طلبها .

واستدل المصنف على هذا المطلوب بوجهين :

الاول: أن له تعالى داعياً الى الطاعات وصارفاً عن المعاصي، وكلما كان كذلك ثبت المطلوب . أما الصغرى: فلانه عالم بكل المعلومات، ومن جملتها الطاعات ومافيها من الحسن والمصلحة، والمعاصي ومافيها من القبح والمفسدة ومع ذلك هو حكيم، فيكون له داعي الى الطاعة وصارف عن المعصية .

وأما الكبرى : فلمامر من تفسير الارادة والكراهة، واذاكانكارهاً للمعصية استحال أن يكون مريداً لها .

الثاني : أنه تعالى أمر بالطاعة ونهى عن المعصية ، فيكون مريداً للاولى وكارهاً للثانية، لاستحالة أن يأمر الحكيم بمالايريد وينهى عمالايكره، والا لم يكن حكيماً، هذا خلف، فلايكون مريداً المعاصي ، والا لكان مريداً للنقيضين وكارهاً للنقيضين، وهو محال .

[احتجاج الاشعرية على عدم ارادته تعالى للطاعة]

قال : احتجوا بأنه لوكان مريداً للطاعة من الكافر لكان مغلوباً ، اذ الكافر أراد المعصية، والله تعالى أراد الطاعة، والواقع مراد الكافر، فيكون الله تعالى مغلوباً .

والجواب : أنه تعالى أراد صدور الطاعة من الكافر اختياراً لاقهراً .

أقول : احتجت الاشاعرة على مطلوبهم بأنه تعالى لو كان مريداً للطاعة وكارهاً للمعصية لكان مغلوباً ، واللازم باطل فالملزوم مثله .

أما الملازمة : فلان الكافر أراد الله تعالى منه الايمان على قولكم وكره كفره ، والكافر أراد كفر نفسه وكره ايمانه ، والواقع مراد الكافر لامراد الله ، فيكون الله تعالى مغلوباً ، لانه لم يقع مراده .

وأما بطلان اللازم : فلان قدرته تعالى ذاتية أوقديمة، وقدرة الكافر زائدة أو محدثة ، فتكون الاولى أقوى ، والاقوى يكون غالباً .

والجواب : قد تقدم أن ارادته تعالى على قسمين : ارادة جازمة موجبة للفعل، وأخرى متعلقةبأن يصدر الفعل منالمكلف باختياره وارادته، والمغلوبية انما تلزم لو أراد الطاعة من العبد بالوجه الاول ولم يقع مراده ، لكنه ممنوع

بل هو مراد منه على وجه الاختيار ، والا لما استحق به ثواباً، كما قال تعالى « ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعاً » [١] أي على وجه الجبر.

[تعريف التكليف]

قال: الفصل التاسع ـ في فروع العدل: وفيه مباحث: الاول ـ التكليف ارادة من تجب طاعته مافيه مشقة ابتداءاً بشرط الاعلام .

أقول : من فروع العدل التكليف ، وهو لغة مشتق من كلفة أعني المشقة واصطلاحاً يطلق على معنيين : مجازي وهو الافعال الصادرة عن المكلف . وحقيقي وهو ارادة من تجب طاعته مافيه مشقة ابتداءاً بشرط الاعلام .

فالارادة شاملة للاحكام الخمسة ، عقلية كانت أو نقلية. وقوله « من تجب طاعته» يخرج من لم يجب طاعته، ويدخل فيمن تجب طاعته، الله تعالى والنبي والامام والوالد والسيد والمنعم .

وبقيد كونه «ابتداءاً» خرج الجميع الا الله تعالى ، لان ارادتهم للواجبات وغيرها ليس تكليفاً ، لسبق ارادة الله تعالى على ارادتهم .

وبقيد «المشقة» خرج ارادته تعالى منا مالامشقةفيه، كالمأكول والمشروب والمنكوح. و « بشرط الاعلام » لانالمكلف اذا لم يعلم بماطلب منه لايكون مكلفاً ، والاعلام اما بتكميل عقله فيستدل به، أو ارسال الرسل، والعقل غريزة في القلب يلزمها العلم بالضروريات مع سلامة الالات .

وهنا نظر من وجوه :

الاول : الارادة سبب التكليف لانفسه ، لانه يقال: أراد الله الطاعة فكلف بها ، فجعلها نفسه منظور فيه .

---

(١) سورة يونس : ٩٩ .

الثاني : أنه ينقض عكساً بالمنهيات ، فانها مكروهة لامرادة ، واستعمال الارادة في الترك خلاف الاصطلاح .

الثالث: أن نكاح الحليلة وأكل لحم الهدي والاضحية مشتهى طبعاً وليس فيه مشقة ، فيخرج ، وكذلك مالا مشقة فيه أصلا كتسبيحة واحدة .

الرابع: أن الاعلام شرط لحسن التكليف لاقيد في ماهيته، فلاوجه لذكره واهمال باقي شرائطه .

فالاولى أن يقال: هو بعث واجب الطاعة ابتداءاً على من شأنه المشقة جنساً من حيث هو مشقة كذلك ،فاعتبرنا المشقة في جنسه ليدخل التسبيحة الواحدة واعتبرنا الحيثية ليدخل الهدي ونكاح الحليلة .

[كون التكليف حسن]

قال : وهو حسن ، لانه من فعله تعالى . ووجه حسنه ليس نفعاً عائداً اليه تعالى ولاالى غيره، لقبح تكليف شخص لنفع غيره، ولادفع ضرر عن المكلف ولاجلب نفع اليه لتحققه في حق الكافر مع انتفاء الغرض . فتعين أن يكون للتعريض لحصول النفع الذي لايمكن الابتداء به .

أقول : لما بحث[1] عن ماهية التكليف شرع في أحكامه فقال: انه حسن لانه فعل الله تعالى ، وكل أفعاله حسنة . أما الصغرى فلانه الفرض ، والكبرى تقدمت وهو مذهب المعتزلة خلافاً للبراهمة .

وأما وجه حسنه فنقول : التكليف فعل الله تعالى ، وكل أفعاله لابد لها من غرض، فالتكليف لابد له من غرض . والصغرى ظاهرة، وأما الكبرى فلانه لو لم يكن فعله تعالى لغرض لكان عبثاً ، والعبث قبيح .

(١) في « ن » فرغ .

وحينئذ نقول : الغرض من التكليف اما أن يكون عائداً اليه تعالى أو الى غيره ، والاول محال ، لانه اما جلب نفع أو دفع ضرر ، وكلاهما مستحيل في حقه تعالى ، والثاني اما أن يعود الى المكلف أو غيره ، والثاني محال ، لان تعذيب شخص لنفع غيره قبيح، والاول اما أن يكون جلب نفع أو دفع ضرر أو أمر آخرهو التعريض، والاول والثاني باطلان، فان الكافر الذي يموت على كفره مكلف، مع أن تكليفه لايجلب نفعاً ولايدفع ضرراً ، فتعين الثالث وهو التعريض للنفع .

ثم ذلك النفع اما أن يصح الابتداء بـه أولا ، والاول محال ، والا لكان توسط التكليف عبثاً ، فتعين الثاني : وذلك النفع هو الثواب ، أعني النفع المستحق المقارن للتعظيم والتبجيل، وانما قلنا أنه لايصح الابتداء بـه ،لاشتماله على التعظيم الذي لايحسن الا لمستحقه، ولهذا يقبح منا تعظيم الاطفال والاراذل كتعظيم العلماء . وانما يستحق التعظيم بواسطة الافعال الحسنة وهي الطاعات واجتناب المعاصي ، ومعنى التعريض هو جعل المكلف علـى الصفات التي يمكنه الوصول الى الثواب [معها] وبعثه على مابه يصل اليه وعلم أنه سيوصله اذا ما كلفه به .

[كون التكليف واجب على الباري تعالى]

قال : وهو واجب ، خلافاً للاشعرية ، والا لكان الله تعالى مغرياً بالقبيح والتالي باطل ، لان الاغراء بالقبيح قبيح ، والله لايفعل القبيح .

وبيان الشرطية: أن المكلف فيه ميل الى فعل القبيح ونفور عن فعل الحسن فلولم يقرر في عقله وجوب الواجب وتكليفه به وقبح القبيح وتكليفه بتركه ، لزم الاغراء بالقبيح .

أقول: ذهبت الاشعرية الى أن التكليف تفضل منه تعالى، ان شاء فعله وان

شاء لم يفعله. وذهبت المعتزلة والامامية الى أنه واجب عليه، بمعنى أن الحكمة تقتضي ذلك ، لا أن غيره أوجبه عليه، وكذا الكلام في باقي الواجبات من اللطف وغيره.

واحتج المصنف على الوجـوب : بأنه لو لم يكن التكليف واجباً لـزم الاغراء بالقبيح، واللازم باطل فالملزوم مثله . أما بطلان اللازم: فلان الاغراء بالقبيح قبيح ، وقد تقدم كونه تعالى لايفعل القبيح .

وأما بيان الملازمة: فهو أنه لماخلق الانسان وكمل عقله وركب فيه شهوة وميلا الى القبائح ونفرة عن الطاعات ، فلو لم يقرر عنـده وجوب الواجب وتكليفه بفعله ، وحرمة الحرام وتكليفه بتركه، ويعده ويتوعده والا لكان مغرياً له بالقبيح .

والعلم بحسن الحسن وقبح القبيح غير كاف، لان كثيراً من العقلاء يعرفون ذلك ، ويعلمون حصـول المدح على الحسن والذم على القبيح ، ويقضـون أوطارهم من اللذات القبيحة استسهالا للذم وعدم الاحتفال بالمدح ، فلابد من مرجح آخر وهو التكليف .

[شرائط التكليف]

قال : وشرط التكليف : علم المكلف بصفة الفعل ، وبقدر المستحق بـه من الثواب ، وقدرته على ايصاله ، واستحالة فعل القبيح عليه ، وامكان الفعل، وكونه ممايستحق به الثواب كالواجب والمندوب، وترك القبيح، وقدرة المكلف على الفعل .

أقول : شرائط التكليف تنقسم الى ثلاثة أقسام :

الاول : العائدة الى المكلف وهي أمور :

الاول : أن يكون عالماً بصفات الفعل الذي يقع التكليف به ، لئلا يأمر بترك الواجب وفعل القبيح .

الثاني : أن يكون عالماً بقدر مايستحق على الفعل من الثواب ، والا لم يؤمن أن يوصل اليه بعضه ، فلا يحسن التكليف .

الثالث : أن يكون قادراً على الايصال ، اذ لولاه لما وصل الى المكلف عوضه ، فيكون تكليفه قبيحاً .

الرابع : أن يكون القبيح ممتنعاً عليه ، اذ لو جاز عليه القبيح لما آمن منه خلف الوعد .

الثاني : العائدة الى الفعل المكلف به ، وهو أمران :

الاول : أن يكون ممكناً ، لاستحالة التكليف بالمحال .

الثاني:أن يكون مما يستحق به الثواب كالواجب والندب وترك القبيح .

الثالث : العائدة الى المكلف وهي أمور :

الاول : كونه قادراً على ما كلف به .

الثاني : كونه مميزاً بينه وبين غيره مما لم يكلف به .

الثالث : كونه متمكناً من آلة الفعل .

[الرابع:كونه متمكناً من العلم بمايحتاج اليه .]

فهذه شرائط حسن التكليف وبدونها لايحسن .

[انقسام المكلف به الى العلم والظن والعمل]

قال: و [هو] ينقسم الى علم وظن وعمل .

أقول: المكلف به اما علم واما ظن واما عمل :

أما العلم: فهو اما عقلي كمعرفة الله تعالى وصفاته، وعدله، ونبوة الانبياء وامامة الائمة. أوسمعي كالشرعيات من الفقه والحديث والتفسير .

وأما الظن: فنحو كثير من الشرعيات كالقبلة وغيرها .

وأما العمل: فهو عقلي كردّ الوديعة وشكر المنعم والصدق والانصاف

وترك الظلم والكذب، وغيرهـا من فعل الواجبات والتفضل والاحسان وحسن السيرة، وغيرهـا من المندوبـات . واماسمعي كايقاع الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد، وغيرها من الاعمال الشرعية الواجبة والمندوبة .

[تحقيق حول قاعدة اللطف]

قال : البحث الثاني ـ في اللطف : وهو مايقرب من فعل الطاعـة ويبعد عن المعصية، ولم يكن له حظ في التمكين .

وهو واجب، خلافاً للاشعرية، والا لكان نقضاً لغرضه تعالى في التكليف، لانه تعالى أراد الطاعة من العبد، فاذا علم أنه لايختارها أولايكون أقرب اليها الا عند فعل اللطف، فلو لم يفعلـه تعالى لكان ناقضاً لغرضه، وهو نقص، تعالى الله عنه .

واللطف ان كان من فعل الله تعالى وجب فعله عليه، وان كان من فعل المكلف وجب عليه تعالى أن يعرفـه اياه وأن يوجبه عليه، وان كان من فعل غيرهما لم يجز أن يكلفـه الله تعالى الفعل الملطوف فيه ، الا بعد أن يعلـم أن ذلك الغير يفعله لا محالة، اذ لايصح أن يوجـبه على ذلك الغير لاجل مصلحـة تعود الى غيره الا أن يكون له فيه مصلحة، كماأوجب على النبي (صلى الله عليه وآله) أداء الرسالة لنفـع الغير [ونفعه عليه السلام [1]] .

أقول: لمافرغ من التكليف ومباحثه شرع في اللطف، وهنا مسائل :

الاولى في تعريفه: وعرفه بأنه مايقرب المكلف معه من فعل الطاعة ويبعد عن فعل المعصية ، ولم يكن له حظ في التمكيـن . فالاول جنس شامل للطف وغيره مـن القدرة والالات ، فانها بأجمعها يقرب الى فعـل الطاعة ويبعد عن المعصية .

(١) هذه الزيادة لم تثبت في المطبوع من المتن .

وبقوله «ولم يكن له حظ في التمكين» خرج القدرة والالات التي يتمكن بها من ايقـاع الفعل، فان هذه كلها لها حظ في التمكيـن ، اذ بدونها لا يمكن ايقاع الفعل ، وأما اللطف فليس كذلك ، اذ وقوع الفعل الملطوف فيـه بدونه ممكن، لكن معه يكون الفعل [الى] الوقوع أقرب بعد امكانه الصرف. وزيد في تعريفه « ولا يبلغ الالجاء » اذ الالجاء ينافي التكليف، فيكون اللطف أيضاً منافياً له .

ثم ان اللطف ان كان من فعل الطاعة، يسمى « توفيقـاً »، وان كان في ترك المعصية، يسمى «عصمة» .

الثانية: هل هو واجب أم لا ؟ ذهبت الاشاعرة الى أنـه غير واجب، بناءاً منهم على قاعدتهم من نفي الحكم العقلي . وذهبت المعتزلة والامامية الى أنه واجب، وهو الحق .

واستدل [المصنف] على وجوبه بما تقريره : أنه لو لم يكن واجباً لهم لزم نقض الغرض، واللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة: أنا بينا أنه تعالى مريد للطاعة وكاره للمعصيـة ، فاذا علم أن المكلف لا يختار الطاعة، أو لا يترك المعصيـة، أو لا يكون أقرب الى ذلك ، الا عند فعل يفعله فيه [1]، وذلك الفعل ليس فيه مشقة ولا غضاضة، فانـه يجب في حكمته أن يفعله ، اذ لو لم يفعله لكشف ذلك : اما عن عدم ارادتـه لذلك الفعل، وهو باطل لما تقدم، أو عن نقض غرضه اذا كان مريداً له، لكن ثبت كونه مريداً له، فيكون ناقضاً لغرضه .

ويجرى ذلك في الشاهـد مجرى من أراد حضور شخص الى وليمـة ،

(١) في «ن»: به .

وعرف أوغلب على ظنه أن ذلك الشخص لايحضر الا مع فعل يفعله، من ارسال رسول أونوع أدب أوبشاشة أوغيرذلك من الافعال، ولا غضاضة عليه في فعل ذلك، فمتى لم يفعل عدّ ناقضاً لغرضه .

وأما بطلان اللازم: فلان نقض الغرض نقص، والنقص عليه تعالى محال ، ولان العقلاء يعدونه سفهاً وهو ينافي الحكمة .

الثالثة : في أقسامه : اللطف اما من فعل الله تعالى ، أو من فعل غيره فان كان الاول وجب عليه تعالى فعله ، والا لكان مناقضاً لغرضه كماتقدم، وذلك كنصب الادلة وارسال الرسل وخلق المعجزات وغيرذلك .

وان كان الثاني: فاما أن يكون ذلك اللطف لفعل نفسه أولفعل غيره، فان كان الاول وجب عليه تعالى أن يعرفه وجوبه عليه، والا لكان ناقضاً لغرضه كماتقدم فان قام به ذلك الغير ففعلـه فقد حصل المقصود، والا فقد أتـى من قبل نفسه وكان بخسه[1] عليه، وذلك كمتابعة الرسل والائمة، والاقتداء بهـم والنظر في أدلتهـم وغيرذلك، وان كان الثاني أي يكون لطفاً لفعل غيره، وحينئذ لايجوز منه تعالى تكليف الملطوف له[2] الفعل الملطوف فيه ، الا اذا علم أن ذلك الغير يفعل اللطف، اذ لوعلم أنه لايقع منه فعل اللطف ثم كلفه بالفعل الملطوف لكان مناقضاً لغرضه .

ويجب هنا أيضاً أمران :

الاول: ايجاب ذلك اللطف على ذلك الغير، والا لجاز له تركه فلايحصل الغرض، وذلك كتبليغ الرسالة وأداء الشريعة .

الثاني: يجب أن يحصل لذلك الغير بالقيام بهذا اللطف فائدة، اذ تكليف

---

(١) في «ن»: يجب .

(٢) في «ن»: الملطوف به .

شخص لمصلحة غيره قبيح، تعالى الله عنه .

[تحقيق حول مسألة الالام]

قال: البحث الثالث ـ في الالم[١]: وهو ضربان: قبيح، وحسن .

فالقبيح من فعلنا خاصة، والعوض فيـه علينا . والحسن: اما من فعلنا مع الاباحة كذبح الحيوان، أو [مع] ندبه كالاضحية، أو [مع] [٢] وجوبه كالهدى والعوض في ذلك كله على الله تعالى. واما من فعله تعالى، أما مع الاستحقاق كالعقاب، أو ابتداءاً كالالام المبتدأة في الدنيا، اما للمكلف أولغيره كالاطفال .

ووجه حسنها: العوض الزائد، بحيث يختاره المكلف مع الالم لوعرض عليه ، واللطف معاً اما للمتألم أولغيره ، فبالعوض الزائد يخـرج عن الظلم ، وباللطف يخرج عن العبث.

أقول : لماكانت الالام قد تكون ألطافاً، اتبع بحث اللطف ببحث الالم، وقـد اختلف الناس في ذلك : فقـالت الثنوية : جميع الالام قبيحة ، وقالت الاشعرية جميعها حسنة . وقالت البكرية والتناسخية : ماكان مستحقاً فهوحسن والافقبيح وقال أبوعلي الجبائي : ماكان منها ظلماً فهوقبيح والباقي حسن .

والمحققـون قسموها الى قبيـح وحسن فالقبيح ذكر بعض العلماء لـه وجوهاً ثلاثة :

الاول : أن يكون عبثاً، كمن يستأجر شخصاً ليستقي من البحر ويصب فيه .

الثاني : أن يكون ظلماً كلطمة اليتيم لغير التأديب .

الثالث : أن يكون فيه مفسدة، كايلام الظالم على ظلمه اذا علم أنه يزداد ظلماً بذلك ، فانه قبيح مع أنه ليس بعبث ولاظلم .

---

(١) فى المطبوع من المتن: الالام .

(٢) لم تثبت كلاهما فى المطبوع من المتن .

والحسن ذكروا له وجوهاً :

الاول: كونه مستحقاً للعقاب، كضرب السيد عبده على عصيانه .

الثاني: اشتماله على دفع ضرر، كشرب المريض الدواء المرّ .

الثالث: كونه جالباً للنفع، كالعوض عنه مع اللطفية .

الرابع: كونه بمجرى العادة، كاحراق الله تعالى الطفل الملقى في النار .

الخامس: أن يفعل دفعاً عن النفس، كما اذا قتلنا من يقصد قتلنا .

اذا تقرر هذا فالقبيح انما يصدر عنا خاصة ، لاستحالة كونه تعالى فاعلا للقبيح، والعوض فيه علينا . وأما الحسن: فقد يصدر عنا [وقد يصدرعنه تعالى أما الذي يصدر عنا] فاما مع اباحته كذبح الحيوان للاكل، أو مع ندبه كذبح الاضحية والعقيقة ، أو مع وجوبه كذبح النذور والكفارات وهدي التمتع . والعوض في هذه الثلاثة على الله تعالى. أمااستحقاقها العوض فلكونها تألمت ألماً غيرمستحق .

وأماكونه على الله تعالى فلانه مالك لنا وللحيوانات ، وقد أمرنا بايلامها ونحن مأمورون .

وأما الالم الحاصل بمجرى العادة، فالعوض فيه علينا ، لاناقصدنا ايلام الطفل الملقى في النار،والباري تعالى لم يقصد ذلك بخلق النار، وليست النار وشبهها الآلة في الايلام كالسيف ، وكما أنه لاعوض على الحداد فكذا هنا، هذا ان قلنا بالطبيعة، وأما اذا قلنا أن المحرق هو الله تعالى بمجرى العادة،فلان اجراء العادة حكمة لايجوز نقضها ، والله تعالى قدنهانا عن هذا الالقاء، فصار الملقى كأنه المؤلم في الحقيقة .

وأما الذي يصدرعنه لا بشركة العبد : فاما على وجه الاستحقاق كالعقاب وذلك لايستحق به عوض ، أو لاعلى وجه الاستحقاق ، فيكون ألماً مبتدءاً ،

وذلك كالالام الصادرة في الدنيا ، اما للمكلفين أو لغيرهم كالاطفال .

واختلف في جهة حسنها : فقال المصنف : لابد في حسنها من أمرين :

أحدهما : العوض الزائد الذي يختارمعه المكلف الالم لوعرض عليه .

وثانيهما : اشتماله على اللطف : اما للمتألم كما في حق المكلفين كمافي حق المكلفين ، فان الواجد منا اذا تألم رجع الى الله تعالى ، وتلافى ذنوبه بالتوبة ، ويخرج الى الناس من حقوقهم ، وبالجملة يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية . أو لغيره كما فيحق الطفل، فانااذا شاهدنا الطفل يتألم كان ذلك لطفاً لنا في اجتناب المعاصي. فبالاول أعني العوض يخرج عن كونه ظلماً . وبالثاني أعني اللطف يخرج عن كونه عبثاً ، فاذن يجب أن يكون في الالم عوض زائد وغرض، والا لكان تعالى ظالماً عابثاً ـ تعالىالله عنه ـ وهماقبيحان وبه قال أبوهاشم .

وقال أبوعلي أبوه : وجود العوض كاف في حسن الالم ، سواء كانلطفاً أو لا .

وقال عباد بن سليمان الصيمري : كونه لطفاً كاف في الحسن اذا كان للمتألم . ولهم فيتقريرهذه الاقوال استدلالات لانطولبذكرها ، لكنالمحقق ماقاله المصنف .

[تعريف العوض وأقسامه]

قال : البحث الرابع ـ في الاعواض : وهو النفع المستحق الخالي من تعظيم واجلال . فالواجب علينا يجب مساواته للالم ، والواجب عليه تعالى يجب أن يزيد بحيث يختار المكلف معه العوض .

أقول : لمابحث عن الالم وأقسامه شرعفي العوض ، وعرفه : أنه النفع

المستحق الخالي عن تعظيم واجـلال . فالنفع جنس شامل له ولغيره ، وبقيد « المستحق » خرج التفضل ، وبقيد « الخالي من التعظيم » خرج الثواب .

وهو قسمان : أحدهما : مستحق علينا لاعليه تعالى ، وذلك يجب أن يكون مساوياً للالم لاأزيد ولاأنقص ، والا لزم الظلم للمؤلم لوكان زائداً وللمتألـم لوكان ناقصاً .

وثانيهما : مستحق عليـه تعالى بأحـد الاسباب المتعلقـة ، وذلـك يجب تزائده على الالم الى حد الرضا عندكل شخص بحيث لوعرضنا عليه الالـم والعوض الزائد ، لاختار الالم رغبة في ذلك العوض ، اذ لولاالزيادة لقبح فعل الالم ، اذ لافائدة فيه .

[حكم العوض عن الالم الصادر عن غير العاقل]

قال: واختلف العدلية في العوض عن الالم الصادر عن[1] غير العاقل كالسباع: فبعضهم أوجبـه على الله تعالى ، لانـه تعالى مكنه وجعل فيـه ميلا الى الى الايلام ، ولم يجعل له عقلا زاجراً عنه ، فيجب العوض عليه تعالى .

وذهب آخرون الى أن العوض على المولم لقوله (صلى الله عليه وآله): «ينتصف للجماء من القرناء»[2] والانتصاف انما يكون بأخذ العوض من الجاني.

وذهب آخرون الى سقوط العوض ، لقوله (صلى الله عليه وآله):«جرح العجماء جبار »[3].

والجواب : هذان خبراً واحد مع قبولهما التأويل ، فان الانتصاف أعـم

(١) في «ن» : على .

(٢) بحار الانوار : ٢٦٥/٧ .

(٣) وسائل الشيعة : ٢٠٢/١٩ ورواه الشيخ والصدوق في النهاية والاستبصار من طرق متعددة .

من أن يكون بأخذ العوض من الجاني أوغيره . وقوله (صلى الله عليه وآله): « جرح العجماء جبار » ، معناه : لايستحق به قصاص . ونحن نقول بموجبه ، فان العوض غير القصاص .

أقول : الالام الصادرة عن الحيوانات العجم كالسباع وغيرها لابـد فيها من العوض . فذهب المحققون الى أنـه واجب على الله تعالى ، لانـه خلقها ومكنها وجعل فيها ميلا الى الايلام ، مع امكان أن لايخلقها أو يخلقهاولايجعل لها ميلا الى الايلام .

ومع ذلك لم يجعل لها عقلا مميزاً بين الحسن والقبيح ولاأمراً زاجراً ، مع امكان أن يجعل لها ذلك ، فكان على هذا كالمغرى لها، فلولم يكن لايلامها عوض عليه لقبح منه ذلك .

وقال القاضي : ان كان الحيوان ملجاءاً الى الايلام ـ كما لو أجاعه أياماً متعددة ـ فالعوض عليـه تعالى ، وان لـم يكن ملجاءاً فالعوض على الحيوان المباشر. واحتج بأن التمكين لايقتضي انتقال العوض منالمباشر الى الممكن والالوجبعوض القتل على حـداد السيف ، لانه ممكن للقاتل من القتـل ، واللازم باطل فكذا الملزوم ، وبطلان اللازم وبيان الملازمة ظاهران .

أما في صفة الالجاء فانه يقتضي استناد الفعـل في الحقيقة الى الملجيء ، ولهذا يحسن ذمه دون الملجاء ، وأيضاً لوكان العوض عليه تعالىلماحسنمنعها واللازم باطل فكذا الملزوم .

وبيان الملازمة : أن العوض عليـه تعالى يجب تزائده ، بحيث يختارمعه الالم ، فكان هناك كذلك ، واذا كان الالم مختاراً لم يحسن المنـع. وأمابطلان اللازم : فلانه يحسن منا قطعاً الامتناع منايلامها وزجرها عنا بأنواعالزواجر.

والجواب عن الاول: بأن الفرق حاصل بينالقاتل وهذا الحيوان، وذلك

لان القاتل ممنوع من القتل بالزواجر الشرعية ، وعنده اعتقاد عقلي يمنعه عن الاقدام ، ولهذا لم يكن العوض على صانع السيف بل عليه، بخلاف مانحن فيه.

وعن الثاني : فانه قد يحسن المنع عن الحسن اذا كان لذلك وجه حسن كما يحسن منع المعاقب عن العقاب ، وأيضاً لوصح دليلكم لزم أن لايحسن منا التداوي من الالام المبتدأة، واللازم باطل بالاجماع ، فماأجيب فهو جوابنا.

وقال أبوعلي الجبائي : ان العوض على الحيوان المباشر ، لقوله عليه السلام « يوم ينتصف للجماء من القرناء »، والانتصاف انمايكون بأخذ العوض من الجاني وايصاله الى المجني عليه . وقال قوم : انه لاعوض هنا لاعلى الله تعالى ولاعلى الحيوان ، لقوله عليه السلام « جرح العجماء جبار » .

والجواب عن هذين الخبرين بأنهما من الاحاد ، فلايكونان حجة في المسائل العملية ، وعلى تقدير [التسليم] لصحتها فهما قابلان للتأويل :

أما الاول فبوجهين : الاول : الانتصاف هو ايصال عوض الالم الى المجني عليه ، أعم من أن يكون من الجاني أو غيره ، فان الواحد منا لو قال لمن جنى عليه عبده : لانصفنك من عبدي ، ثم أنه عوضه عن ألمه الصادر من عبده يسمى منتصفاً له ، فكذا هنا جاز أن يكون الانتصاف بايصال العوض ، لكنه من الله تعالى .

الثاني : أنه يحتمل أن يريد بالجماء المظلوم ، وبالقرناء الظالم على وجه الاستعارة ، ووجه المشابهة مشاركة المظلوم للجماء في عدم القوة على دفع العدو ، ومشاركة الظالم للقرناء في القوة على الدفع .

وأما الثاني : فيحتمل أن يراد بالجبار أنه لايستحق به قصاص فى الدنيا ، وذلك لاينافى استحقاق العوض على الله تعالى، اذ نفي القصاص لايستلزم نفي العوض .

[كون العوض واجب على الباري تعالى]

قال : وهو واجب والا لزم الظلم .

أقول : العوض اما مستحق عليه تعالى ، فيجب عليه ايصاله الى مستحقه والا لكان ظالماً ـ تعالى الله عنه ـ ، والظلم بذلك ضروري . واما مستحق على العبد ، فيجب عليه تعالى الانتصاف للمظلوم من الظالم ، لانه لما مكنه من الظالم باعطاء القدرة ولم يمنعه بالجبر، وجب عليه الانتصاف ، وهو أن يأخذ من منافع الظالم التي استحقها على الله أو على غيره للمظلوم بقدر ما يوازي ظلمه، والا لكان تعالى بالتمكين ظالماً ، ولا يلزم من تمكينه الظالم كون العوض عليه تعالى لانه لم يأمره بالظلم ولم يجبره عليه ، بل انما أعطاه القدرة والتمكين ليستعمل ذلك في الطاعة . ومثاله أن من أعطى شخصاً سيفاً ليقتل به كافراً فقتل به مؤمناً فكما أن العوض هنا على القاتل فكذا هناك .

[مسائل في كيفية الانتصاف]

قال : وهل يجوز أن يمكن الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي فعله ؟ جوزه أبوهاشم والبلخي . واختلفا : فيجوز البلخي خروجه من الدنيا بغير عوض ، بل يتفضل الله تعالى على الظالم بالعوض ويدفعه الى المظلوم ومنعه أبو هاشم وأوجب التبقية ، لان الانتصاف واجب ، فلا تعلق بالتفضل الجائز .

قال السيد المرتضى : الانتصاف واجب ، والتفضل والتبقية جائزان فلا يعلق الواجب بهما .

أقول : قد ذكرنا أن الانتصاف الذي هو نقل المنافع الى المظلوم واجب

عليه تعالى ، والان نقول : هل يجوز في الحكمة أن يمكن الله تعالى من الظلم من لاعوض له يوازي ماصدرعنه أم لا؟ جوز ذلك أبوالقاسم البلخي ومحمود الخوارزمي وأبوهاشم ، ومنعه السيد المرتضى (رضوان الله تعالى عليه) .

حجة الاولين : أنه لولم يكن جائزاً لماوقع ، لكنه واقع ، فيكون جائزاً وهو المطلوب . أمـا الملازمة فظاهرة ، وأمـا بيان الوقوع : فلانانرى الملوك والظلمة يصدرعنهم آلام عظيمة ، ومن المستبعد أن يكون لذلك الظالم القاهر أعواض توازي ماصدرعنه بالنسبة الى كل واحد واحد من المظلومين .

والجواب : غيرمستبعد أن يكون قد حصل لذلك الظالم الالام التي يفعلها الله تعالى به أعواضاً كثيرة بحيث مايوازي ما عليه ، فان العوض عليه تعالى زائد الى حد الرضا وعلينا مساوي .

ثم اختلف هؤلاء المجوزون في أنه هل يجوز أن يخرج من الدنيـا ولا عوض له أم لا ؟ فقال أبـو القاسم : يجوز ذلـك ، لجواز أن يضمن الله تعالى عنه ، ويتفضل عليه بأعواض يوصلها الى المظلوم .

وقال أبوهاشم : لايجوز لان التفضل جائز والانتصاف واجب ، ولايعلق الواجب على الجائز. وقال : يجب على الله تعالى تبقيته كي يحصل له أعواض ينقلها عنه .

أورد السيدالمرتضى بأن الانتصاف واجب والتفضل والتبقية جائزان ، فلا يعلق الانتصاف عليهما .

[بحث في الارزاق]

قال : البحث الخامس ـ في الارزاق والاجال والاسعار : الرزق عند العدلية : ما صلح الانتفاع به ، ولم يكن لاحد منع المنتفع منه ،لانه تعالى أمر بالانفاق

من الرزق ، ولا يأمر بالحرام .

وعند الاشعرية : الرزق ما أكل فالحرام عندهم رزق، ويجوز طلبه، لان به يندفع الضرر، ولقوله تعالى «فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله»[١] وغير ذلك من الايات.

أقول : الرزق عند أهل العدل هو ما صح أن ينتفع به ولم يكن لاحد منع المنتفع به منه ، وهو أعم من أن يكون مالا أو ولداً أوجاهاً أوعلماً أوحياة أو زوجة أوصاحباً ، ولهذا أتى في تعريفه بلفظة «ما» والمراد بالصحة نقيض الحظر ، وهو ما جاز عقلا وشرعاً .

ولا يشترط فيه أن يكون ملكاً، فان البهيمة مرزوقة وليست مالكة[٢] ، والولد والعلم رزق ولا يقال أنه ملك . وقولنا «ولم يكن لاحد منع المنتمع به منه » ليخرج الطعام الموضوع للضيافة قبل استهلاكه بالمضغ ، فان للمالك منعه من قبل استهلاكه ، فليس برزق .

وعند الاشاعرة : الرزق ما أكل حلاكان أوحراماً ، ويتفرع على القولين الحرام هل هو رزق أم لا ؟ وهل يجوز أن يأكل الانسان رزق غيره ؟ فعند الاشاعرة : أن الحرام رزق[٣] فلا يأكل الانسان رزق غيره . وعند أهل العدل أن الحرام ليس برزق ، وقد يأكل الانسان رزق غيره .

واستدلوا على أن الحرام ليس برزق بقوله تعالى « وانفقوا ممارزقناكم »[٤]

---

(١) سورة الجمعة : ١٠ .

(٢) لان من شرط المالك أن يكون عاقلا أو فى حكمه كالاطفال ، وفيه نظر «منه» .

(٣) لوكان الحرام رزقاً للزم أن يكون أموال الناس رزقاً العاصين ، ويلزم فيمن وطر زوجة غيره أن يكون ذلك رزقاً له ، كما اذاوطى زوجة نفسه .

(٤) سورة المنافقين : ١٠ .

أمر بالانفاق من الرزق ، والله تعالى لا يـأمر بالانفاق من الحرام ، اذ التصرف في الحرام منهي عنه فلا يقع مأموراً بـه .(١)

وفي هذا الدليل نظر : أما أولا فالمنع من كون «ما» للعموم في الخبر .

وأما ثانياً فلانا نمنع كون «من» في الاية للتبيين ، لان شرطها أن تكون بعد اسم مبهم نحو قوله تعالى « فاجتنبوا الرجس من الاوثان (٢) » وليس هنا كذلك، بل هي للتبعيض، فيكون قد أمر بانفاق بعض الرزق، فلا يدل على المطلوب، وعلى تقدير تسليم العموم و كون «من» للتبيين يجوز تخصيص العام بماذكرتم .

واعلم أن الرزق يجوز طلبه، بل قد يجب كما اذا لم يكن ثم وجه غيره، وقد يستحب ، وقد يباح ، و قد يحرم كما اذا اشتمل على وجه نهـي الشارع عنه، وقد يكره كما اذا اشتمل على ماينبغي التنزه عنه .

ثم ان الرزق قد يكون تفضلا منه تعالى ، بأن لا يكون للمكلف فيه لطف، وقد يكون فيه لطف وذلك فيما يجتهد في تحصيله ، ووجه لطفيته أن يحصـل للطالب عقيبه ، بأن المنافع الدنيوية انما يحصل بالتعب ، ففي الاخروية أولى. وذهب الصوفية الى أنه لا يجوز السعي في طلبه .

والدليل على ماقلناه من وجوه :

الاول : أن طالب الرزق مما يدفع به الضرر عن النفس ، ودفع الضـرر عن النفس واجب .

الثاني: قوله تعالى « فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله» (٣) وقوله

---

(١) ومدح تعالى بقوله « ومما رزقناهم ينفقون » سورة البقرة : ٣ .

(٢) سورة الحج : ٣٠

(٣) سورة الجمعة: ١٠ .

تعالى « ليس عليكم جناح أن تبتغـوا فضلا من ربكم »[١] قال المفسرون: ان الابتغاء التكسب، والفضل الرزق، وغيرذلك من الايات .

الثالث: قوله عليه السلام « سافروا تغنموا »[٢] وقوله «الرزق عشرة أجزاء تسعة منها في التجارة»[٣] وغيرذلك من الاخبار .

احتج الصوفية بوجوه :

الاول: أن الحلال مختلط بالحرام ولايتميز، فلايجوز طلبه .

الثاني: أن في الطلب مساعدة الظالم باعطاء الطمغاوات وغيرها ومساعدة الظالم حرام، فكذا مايؤدي اليها .

الثالث : قوله عليه السلام « لوتوكلتـم على الله حق توكلـه لرزقكم كما يرزق الطير ، تغدوا خماصاً وتروح بطاناً »[٤] واذا كان التوكل مأمور بـه فالطلب منهي عنه .

والجواب عن الاول ان أردتم أن كل الحلال مختلـط فهو ممنوع ، وان أردتم بعضه فمسلم ، لكن التكليـف مشروط بالعلم، فمع عدم العلم لا حرمة خصوصاً، واليد ظاهرة في الملك .

وأورد عليهم شيخنا سالم بن‌محفوظ: أنه يلزم من هذا أن لايجوز أكله، كما لايجوز طلبه، ولهم أن يقولوا انا نأكل قدر الضرورة، لكن الواقع منهم بخلافه .

وعن الثاني: ان المساعدة ليست مقصورة ولامرادة، بل‌توجد قهراً .

---

(١) سورة البقرة: ١٩٨ .

(٢) وسائل الشيعة: ٢٥١/١٢ ح ٨ .

(٣) وسائل الشيعة: ٥/١٢ ح١٢ .

(٤) بحار الانوار: ١٥١/٧١ وفيه: لوأنكم تتوكلون الخ .

وعن الثالث: أن التوكل لاينافي الطلب، والمكتسب في حال طلبه متوكل أيضاً، ولهذا أردفه بالغدو، مع أنه ليس في الحديث نهي عن الطلب الذي هو مناط البحث، بل بين فيه أنكم لو اشتغلتم بالطاعة عن الطلب نرزقكم ما يقيم أبدانكم، كمايرزق الطير مايقيم أبدانها بتهيئة الاسباب، لكن أردفه بالغدو الذي هو الطلب .

[بحث في الاجال]

قال: والاجل هو: الوقت، فأجل الدين هوالوقت الذي يحل فيه وأجل الموت هو الوقت الذي يحصل فيه .

أقول : انما بحث المتكلمون عن الاجل ، لانه من قسم الالطاف ، فان موت شخص في وقت قد يكون لطفاً لغيره من المكلفين، والاجل هوالوقت ، وأجل الدين هو وقت حلوله ، وأجل الحيوان هوالوقت الذي يحصل فيه موته .

وعرف المتكلمون الوقت بأنه الحادث، أو مايقدر تقدير الحادث بحيث يجعل علماً لغيره، كمايقال: جاء زيد عند طلوع الشمس، فطلوع الشمس أمر معلوم حادث، فجعل وقتاً لغيره، ولوفرض جهالة الطلوع وعلم مجيء زيد ، صح أن يقال: طلوع الشمس عند مجيء زيد .

وأما المقدر تقدير الحادث فكما في العدم المتجدد، كمايقال، جاء زيد عند انقطاع المطر، فيجعل انقطاع المطر وقتاً وان كان عدماً لتجدده .

وفي هذا نظر : فان وقت كل شيء يجب وقوع ذلك الشيء فيه، وليس قدوم زيد واقعاً في طلوع الشمس ، بل واقع في زمان يدل عليه لفظة « عنده » .

والاجـود أن يقال : وقت كل شيء هو المقدار من الزمان الذي يقع فيه ذلك الشيء، والزمان مقدار حركة السماء .

[حكم أجل المقتول لولم يقتل]

قال: واختلفوا في المقتول لولم يقتل: فقيل انه كان يعيش قطعاً، لانه لو كان يموت قطعاً لكان الذابح غنم غيره محسناً اليه . وقيل: انه كان يموت قطعاً، لانه لو كان يعيش قطعاً لزم انقلاب علمه تعالى جهلا .

والوجهان ضعيفـان : أما الاول فلان الاساءة حصلـت باعتبار تفويـت العوض على الله تعالـى . وأمـّا الثاني فلجواز كون علم الحياة مشروطاً بعدم القتل .

اقول: لاخلاف في أن الحيوان الذي يموت حتف أنفه أنه يموت بأجله وانما الخلاف فيمن يموت بسبب كالمقتول :

فقال البغداديون من المعتزلة: انه لم يمت بأجلـه ، وأنه لولم يقتل لعاش قطعاً ، واحتجوا : بأنـه لولم يجب أن يعيش لكان من ذبح غنـم غيره محسناً الى صاحبه ، واللازم باطل ، فانـه يستحق الذمّ من العقلاء على ذلك ويغرم قيمتها .

وقال أبوالهذيل والاشاعـرة: انه مات بأجلـه ، وأنه لولم يقتل لوجب أن يموت واحتجوا: بأنـه لولم يجب أن يموت لزم انقلاب علمـه تعالى جهلا ، واللازم باطل فكذا الملـزوم ، بيان الملازمة : أنه لوعلـم أنه يعيش وبالقتل فاتت حياته ، فيلزم انقلاب علمـه تعالى جهلا ، وايضاً يلـزم أن يكون القاتل قد قطع أجله، وهو باطل، لان خلاف معلوم الله تعالى محال ، ولا قدرة على المحال .

وكلاهما ضعيف : أمّا الاول :فانه انـّما يكون [١] محسناً باعتبار تفويته الاعواض الكثيرة، فانه لولا ذبحه لكان موتها من قبل الله تعالى، فتتزائد أعواضه على أعواض الذبح .

وفيه نظر: فان العقلاء انمايذمونه على الذبح وتفويت الحياة، ولهذا لوسئل الواحد منهـم لقال ذلك . والاقرب في الجواب : أنا انما نحكم علـى ذابح الشاة بالظلم وندمه لتجويز حياتها، وأيضاً باعتبار اقدامه على مال الغير، ولهذا يغرم القيمة .

واماالثاني: فلان المفهوم جاز أن يكون مشروطاً، وحينئذ لايلزم انقلاب علمه تعالى جهلا .

وأما قوله «يلزم أن يكون قدقطع أجله» ان أراد بالاجل الوقت الذي علم الله تعالى أنه لولم يقتل لعاش اليه، فلانسلم أنه يكون قاطعاً لاجله، وان أراد به الوقت الذي بطلت حياته فيه، فالملازمة ممنوعة .

وقال البصريون من المعتزلة: أن أجل الحيوان مطلقـاً سواء كان بسبب أو بغير هو الوقت الذي يعلم الله أنه لولم يقتل لبطلت حياتـه فيه، وحينئذ يجوز أن يكون بطلان حياة المقتول أجلاه أن ذلك الوقت هوالوقت الذي علمه الله تعالى، ويجوز أن لايكون انكان غيره، وهو اختيار المحققين، لعدم دليل قاطع بأحد الطرفين، ولقوله تعالـى « ولكم في القصاص حياة ياأولي الالباب » [٢] أي يعيش من يريد القتل والمقتول لولم يقتل ، والتنكير للحياة ينفى الوجوب لكل واحد .

---

(١) فى «ن»: انما لم يكن .

(٢) سورة البقرة: ١٧٩ .

[بحث في الاسعار]

قال: والسعر هو: تقدير البذل فيمايباع به الاشياء . وهو رخص وغلاء ، فالرخص هو السعر المنحط عماجرت بـه العادة مع اتحاد الوقت والمكان ، والغلاء هو ارتفاع السعر عماجرت به العادة في الوقت والمكان .

وكل واحد منهما : امـا من قبل الله تعالى ، أو من قبل العبد . فان كان السبب من الله فهما من الله ، وان كان من العبد فهما منه .

اقول: السعر هو تقدير البذل فيما يباع به الاشياء، وليس هو نفس البذل، لان البذل هو الثمن والمثمن، ولاشيءمنهما بسعر. وهو قسمان: رخص وغلاء.

فالرخص: هو السعر المنحطعماجرت به العادة،معاتحادالوقتوالمكان .

والغـلاء : هو السعر المرتفع عما جرت به العادة ، مع اتحـاد الوقت والمكان.

و انما اعتبرنا اتحاد الوقت والمكان ، لانه لايقال : ان الثلج قـد رخص سعره فيالشتاء عند نزول الثلج، لانه ليس أوان بيعه، ويجوز أن يقال: رخص في الصيف اذا نقص سعره عماجرت عادته به فيذلك الوقت، ولايقال: رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله عليها ، لانها ليس مكان بيعـه ، ويجوز أن يقال : رخص سعره في البلاد التي أعتيد بيعه فيها .

واعلم أن كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون مـن الله تعالى اذا كان السبب منه ، كما اذا قلل جنس المتاع المعين وكثر رغبات الناس اليه، فيقع الغلاء لمصلحة المكلفين أجمع ، أوبأن يرسل الجراد ويحبس الغيـث ابتلاءاً للخلق . واذا كثر المتاع المعين وقلل الرغبات ، فيقع الرخص تفضلا منه ،

وقد يكون من قبلنا ، كما اذا حمل السلطان الناس على بيع المتاع [بسعر] غال ظلماً منه ، أوالاحتكار ، أومنع الجلب خوف الظلم، فيقع الغلاء . وقد يحمل السلطان الناس على البيع بسعر منحط ، فيحصل الرخص . وبالجملة متى علم فيه وجه قبح فهو منا خاصة .

[مباحث النبوة]

[من هو النبي ؟]

قال: الفصل العاشر ـ في النبوة: وفيه مباحث: الاول: النبي هو الانسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر .

اقول : لما فرغ من [مباحث] التوحيد والعدل شرع في [بحث] النبوة وقدم البحث عن تعريف النبي ، وهو المسمى بمطلب « ما » أي ماالنبي ؟ اذا البحث عن الشيء مسبوق بتصوره أولا ، فنقول :

النبي لغة مأخوذ من الانباء وهو الاخبار، أي مخبر عن الله تعالى . وقيل مأخوذ من النبوة وهي الارتفاع ، ومنه يقال: تنبأ فلان اذا ارتفع وعلا . وقيل النبي هو الطريق ، ويقال : للرسل أنبياء الله لكونهم طرق الهداية اليه .

واصطلاحاً: هو الانسان المخبر عن‌الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر. فـ « الانسان المخبر » جنس شامل للنبي وغيره ، ويخرج به الملك لانه مخبر أيضاً لكنه ليس بانسان. وقولنا «المخبر عن الله تعالى» يخرج المخبر عن غيره وقولنا «بغير واسطة أحد من البشر» يخرج به الامام والعالم، فانهما يخبران[1] عن الله تعالى بواسطة البشر، أعني النبي (صلى الله عليه وآله) .

---

(١) في « ن » : مخبران .

[بيان وجوب وجود النبى]

قال : والحكمة تدعو الى نصبه [1] ، بل هي واجبة ، خلافاً للاشعرية . لان الاجتماع مظنة التنازع ، وانما يزول مفسدته بشريعة مستفادة من الله تعالى دون غيره ، لعدم الاولوية . وتلك الشريعة لابدلها من رسول متميز عن بني نوعه بالمعجزة الظاهرة على يده .

ولان التكاليف السمعية واجبة، لكونها ألطافاً في العقليات . فانا نعلم أن المواظبة على فعل التكاليف السمعية تقرب الى فعل التكاليف العقلية، واللطف واجب على ما تقدم . ولان العلم بالعقاب ودوامه ودوام الثواب من الامور السمعية ، فهي ألطاف في التكليف ، واللطف واجب .

أقول : لما فرغ من تعريف النبي شرع في بيان وجوب جود النبي ، المسمى بمطلب «هل» البسيطة، أي هل النبي واجب في الحكمة؟ وغاية وجوده وهو المسمى بمطلب «لم» أي لم وجد النبي ؟

أما المطلب الاول فنقول : ذهب أرباب الملل وأكثر الفلاسفة الى حسن بعثة الانبياء ، خلافاً للبراهمة من الهند ، فانهم منعوا من حسنها ، اذما يجيء به الرسول ان خالف العقل فهو مردود ، وان وافق العقل ففي العقل غنية عنه فلاوجه لحسنها ، وهو باطل . لجواز أن يقرر النبي مااقتضاه العقل عاضداً له ويفصل مااقتضاه اجمالا مبيناً له ، فلايحصل الغنية، خصوصاً مع اشتمالها على فوائد عظيمة يأتي .

وعلى تقدير حسنها هل هي واجبة في الحكمة ؟ قالت المعتزلة والامامية نعم . ومنعت الاشاعرة من وجوبها بناءاً على أصلهم الفاسد .

---

(١) في « ن » : بعثته .

واستدل المصنف على وجوبها بطريقين :

الاول: طريقة الحكماء وتقريرها أن نقول: كلما كان صلاح النوع مطلوباً لله تعالى كانت الشريعة واجبة، وكلما كانت الشريعة واجبة كانت البعثة واجبة فكلماكان صلاح النوع مطلوباً فالبعثة واجبة. أما بيان حقية المقدم من الشرطية الاولى فظاهرة .

وأما بيانها [١] : فلان الانسان مدني بالطبع، بمعنى أنه لايمكن أن يعيش وحده كغيره من الحيوانات ، وذلك لافتقاره في معاشه الى أمور كثيرة لايتم نظام حاله الا بها ، كالمأكل والملبس والمسكن له ولمن يتعلق به ، وكان مما يتعذر عليه تحصيلها بجملتها، والالازدحم على الواحد كثيراً، وكانممايتعسران أمكن، فاقتضى ذلك وجود جماعة يفزع كل واحد لصاحبه عن مهمه،كالحداد يصنع للحطاب قدوماً[٢] يقطع بهالحطب والحطاب يأتيه بحطب يلين بسببه الحديد وتصنع منه الالات ليستعملها الزراعون وغيرهم ، وكذا في باقي المنافع .

ثم ان الاجتماع مظنة النزاع ، لان التغلب موجود في الطباع ، لان كل أحد يرى العمل بمقتضى شهوته وارادته دون الاخر ، ويرى حفظ ماله واستيلاؤه عليه وبطلان حق غيره عليه ، ويغضب على من يزاحمه ، فتدعونه [٣] شهوته وغضبه الى المنازعة ، فيقع الهرج والمرج وهلاك النوع وفساده ، ومنشأ ذلك كله من خلوهم من معاملة وعدل، وأمور يتفق[٤] عليها بينهم، بحيث يرجعون اليها عند منازعتهم ومجاذبتهم ، فيجب وجود تلك المعاملة والعدل . ثم ان

(١) في « ن » : وأما ثانيها .
(٢) القدوم جمع قدم وقدائم : آله للنحت والنجر .
(٣) في « ن » : فتدعوه .
(٤) في « ن » : متفق .

المعاملة والعدل لايتناولان الجزئيات الغير المحصورة ، الا اذا كان لها قوانين كلية وهي الشرع . فاذن لابد من شريعة .

وأما بيان الشرطية الثانية، وهي كبرى هذا الدليل فنقول : تلك الشريعة لايجوز أن يكون تقريرها موكولا الى أفراد النوع ، والا لحصل النزاع أيضاً في كيفية تقرير تلك القوانين وضبطها، وأيضاً ليس بعض الافراد بكونها موكولة اليه أولى من البعض ، فيجب [1] أن تكون متلقاة من القدير الخبير ، ولما كان مما يمتنع مشافهته ومخاطبته وجب وجود واسطة بينه وبين خلقه في تبليغ شرعه وهو النبي ، فتجب بعثة النبي، ويجب أن يكون ممتازاً باستحقاق الطاعة من باقي أفراد نوعه ، وليكون له طريق الى انقيادهم لامره ونهيه ، وذلك الامتياز يحصل باختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه ، وهي المعجزات . وهي: اما قولية هي بالخواص أنسب [وهم لها أطوع] ، أوفعلية هي للعوام أنفع وهم لها بالانتفاع أبلغ، وان كان كل من النوعين رحمة لكل فرد من أفراد القسمين بمضمون « ماأرسلناك الا رحمة للعالمين »[2].

الثاني : طريقة المتكلمين وهي من وجهين :

الاول: ان وجبت التكاليف السمعية وجبت البعثة، لكن المقدم حق فالتالي مثله، أما حقية المقدم: فلان التكاليف السمعية ألطاف في التكاليف العقلية، أي مقربة اليها . فانا نعلم ضرورة أن الانسان اذا واظب على فعل الصلاة والصوم مثلا، دعاه ذلك الى العلم بالله تعالى وصفاته ، ليعلم [3] أن العبادة هل هي لائقة به أم لا . وكل لطف واجب كما تقدم .

(١) في « ن » : فوجب .

(٢) سورة الانبياء : ١٠٧ .

(٣) في « ن » : ويعلم .

وأما الملازمة: أي اذا وجبت التكاليف السمعية وجبت البعثة، فلانها انما تعلم من جهة الرسول، فيكون العلم بها متوقفاً على البعثة، وكل مايتوقف عليه الواجب فهو واجب ، فالبعثة واجبة .

ان قلت: معرفة الله تعالى متقدمة على ثبوت الرسالة المتقدمة على التكليف السمعي ، فلايكون التكليف السمعي لطفاً فيها، والالزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب .

قلت: المتقدم فيماذكرتم هوالعلم بوجود الرسل والملطوف فيه هو العلم بصفاته الكمالية والجلالية ، وأحدها [1] غير الاخر فلايلزم الدور، سلمنا لكن المعرفة متقدمة طبعاً، ولايلزم من وجوبها جواز[2] أن يكون مقلداً في المعارف العقلية مواظباً على التكاليف السمعية، فتؤديه تلك المواظبة الى العلم بالمعارف العقلية .

سلمنا لكن نقول : ان مرادنا بالتكليف السمعي هو ما أمر به النبي (صلى الله عليه وآله)، وبالتكليف العقلي هو ماأمربه العقل. فقولنا «التكليف السمعي لطف » معناه : أن أمر الرسول لطف في ايقاع ما أمر به العقل ، لان الرسول اذا أمر بما أمر به العقل كرد الوديعة وشكر المنعم، يكون ذلك مكلفاً به سمعاً وعقلا ، وأمر الرسول يكون مقرباً الى الطاعة فيكون لطفاً .

سلمنا لكن العلم بالواجبات العقليةوان كان متقدماً بالطبع على الواجبات السمعية، لكن نمنع تقدمه عليها في الوجود الخارجي مطلقاً، وذلك لان العقل لانغماره في الملابس البدنية والامور الطبيعية قد لايتنبه لتلك المعارف ولايهتدي

(١) في « ن » : وأحدهما .

(٢) في « ن » : ولايلزم منه وجوبها لجواز الخ .

لوجهها (١) ، ومع أمر الرسول له بها وايجابه اياها عليه يتنبه بها، ويقرب من تحصيل طرقها، فتكون أمر النبي لطفاً في تلك الواجبات، فتكون بعثته واجبة.

الثاني: أن العلم بالثواب ودوامه، والعم بالعقاب ودوامه لطفان في ايقاع الطاعة وارتفاع المعصية ، وكل لطف واجب . أما الصغرى فلما يجيء، وأما الكبرى فقد تقدمت ، فيكون العلم بالثواب والعقاب ودوامهما واجبان ، وانما يحصل ذلك من البعثة ، فتكون البعثة واجبة ، لان مالايتم الواجب الا به فهو واجب.

وفي هذا نظر : فان المصنف قد حكم في باب الوعيد بان العلم بدوام الثواب والعقاب عقلي ، وحينئذ لايتم الاستدلال بهذا الوجه .

وأما المطلب الثاني فقد ظهر بيانه في ضمن هذه الادلة، من كونه يتم به نظام النوع [المذكور] ، أو كونه لطفاً في السمعيات .

[وجوب عصمة النبى]

قال: البحث الثاني ـ في وجوب العصمة: لو لم يكن معصوماً لزم نقض الغرض ، والتالي باطل ، فالمقدم مثله .

بيان الشرطية: أنه اذا فعل المعصية فاما أن يتبع، وهوقبيح لايقع التكليف به، واما أن لايتبع(٢) فينتفي فائدة البعثة وهو وجوب اتباعه . ولانه مع وقوع المعصية منه يجب الانكار عليه ويسقط محله من القلوب ، فلايصار الى مايأمر به وينهى عنه. ولجاز أن لايؤدي بعض ماأمر بأدائه، فيرتفع الوثوق ببقاء الشرع لجواز نسخه .

أقول: لما فرغ من الاستدلال على وجوب البعثة، شرع في بيان [اثبات]

(١) فى « ن » : لوجوهها .

(٢) لم تثبت فى المطبوع من المتن .

صفات النبي ، وهو المسمى بمطلب « كيف » أي كيف النبي ؟ وهـو البحث عن الصفات التي تتم بها النبوة، فقال: البحث الثاني ـ في وجوب العصمة .

وقبل الخوض في الاستدلال نقرر معنى العصمة فنقول: ذهب بعضهم الى أن المعصوم لايمكنه الاتيان بالمعاصي ، فقيل : سببه اختصاص بدنـه أو نفسه بخاصية تقتضي امتناع المعاصي منه . وقال أبو الحسن : هو مساوي لغيره لكن ليس له قدرة على المعاصي . وقال أكثر: الناس بامكانها منه ، فقال بعضهم : ان سبب العصمة أمور أربعة .

الاول: اختصاص نفسه وبدنه بملكة تمنعه من الاقدام على المعاصي .

الثاني : أن يكون عالماً بالمدح على الطاعة والذم على المعصية .

الثالث : تأكيد تلك العلوم بتواتر الوحي .

الرابع : أن يكون بحيث اذا ترك ماهو أولى عوتب عليه .

وكلا القولين باطل : أما الاول : فلانه لوكانت المعاصي ممتنعة منه لمـا استحق ثواباً ولامدحاً ، ولامتنع تكليفه بتركها ، اذ لاقدرة له عليها ، واللوازم بأجمعها باطلة فكذا الملزوم ، والملازمة ظاهرة .

وأما الثاني : فلوجوه : الاول : أن الاول هو نفس العصمة لاسببها .

الثاني : أن الثالث مختص بالانبياء لابكل معصوم ، والمعصوم أعم مـن ذلك ، فان الائمة الاثناعشر والملائكة وفاطمة عليها السلام ومريـم معصومون من غير وحي .

الثالث : أن الرابع لازم للعصمة لاسببها .

والحق أن العصمة عبارة عن لطف يفعله الله بالمكلف ، بحيث لايكـون له [مع ذلك] داع الى ترك الطاعة ولا الى فعل المعصية ، مع قدرته علـى

ذلك [١] ، ويحصل انتظام ذلك اللطف بأن يحصل له ملكة مانعة من الفجور والاقدام على المعاصي ، مضافاً الى العلم بما في الطاعة من الثواب والمعصية من العقاب ، مع خوف المؤاخذة على ترك الاولى وفعل المنسي .

اذا عرفت هذا فاعلم أن المصنف استدل على وجوب عصمة النبي (صلى الله عليه وآله) مطلقاً بوجوه :

الاول: لولم يكن معصوماً لزم انتفاء فائدة البعثة، واللازم باطل فالملزوم مثله . بيان الملازمة : أنه اذا لم يكن معصوماً كان فعل المعصية منه جائزاً ، فلنفرضه واقعاً، اذ الممكن لايلزم من فرض وقوعه محال، واذا وقعت المعصية فاما أن يجب اتباعه أولا ، والاول باطل لاستحالة التكليف بالقبيح منه تعالى . والثاني موجب لانتفاء فائدة بعثته، اذالغرض من بعثته اتباعه .

وأما بطلان اللازم فظاهر، لاستلزامه الحرص على تحصيل أمر والسعي في ابطاله ، وذلك سفه قبيح يستحيل صدوره منه تعالى .

الثاني: أن مع وقوع المعصية منه اما أن يجب الانكار عليه أولا، والثاني باطل، لعموم وجوب النهي عن المنكر، فلولم ينكر عليه لزم ابطال هذه الوظيفة، وهو باطل اجماعاً، فيتعين الاول، لكن ذلك موجب لسقوط محله من القلوب، فلايصار الى مايأمر به وينهي عنه ، فتنتفي فائدة البعثة .

الثالث: لوجاز عليه فعل المعصية لجاز أن لايؤدي بعض ماأمر به بأدائه ، فيجوز أن يكون قد أمر بصلاة سادسة، أوبصوم شهر آخر، أوأن الشرع سينسخ ولم يؤدي ذلك الى أمته ، لكن ذلك يرفع الوثوق باخباراته، ويجوز عدم استمرار حكم الشرع .

وفي الوجهين نظر: اذ المحال فيهما نشأ من فرض وقوع المعصية عنه ،

---

(١) في «ن» : عليهما .

وجاز أن تكون المعصية ممكنة غيرواقعــة ، لان الممكن لايجب وقوعه ، لان استمرار عدم الشيء لاينال امكانه. ويمكن أن يجاب عنــه بان اعتقاد المكلفين جواز صدور المعصيــة عنه يخطر لهم المحالات المذكورة ، فيحصل التنفير عن متابعته والانقياد التام لامتثال أوامره ونواهيه .

[وجوب تنزه النبى (ص) عن المعاصى عمداً وسهواً]

قال: ومن هذا علم أنه لايجوز ان يقع منه الصغائــر ولا الكبائر ، عمداً ولا سهواً ولا غلطاً في التأويل . ويجب أن يكون منزهاً عنذلك من أول عمره الى آخره .

أقول : اعلم أنــه لماستدل على مطلوبـه أشار الى خلاف الناس هنا ، ومحصل الاقوال هنا أن نقول: أفعال الانبياء لاتخلو من أقسام أربعة :

الاول: الاعتقاد الديني .

الثاني: الفعل الصادر عنهم من الافعال الدينية .

الثالث: تبليغ الاحكام ونقل الشريعة .

الرابع: الافعال المتعلقة باحوال معاشهم في الدنيا مما ليس بديني .

فالقسم الاول: اتفق اكثر الناس علىعصمتهم فيه، خلافاً للخوارج حيث جوزوا عليهم الكفر ، لاعتقادهم أن كل ذنب صدر عمداً [١] فهو كفر ، وجوّز صدور الذنب عنهم، فقد جوزوا عليهم الكفر. وخلافاً لابنفورك حيث جوز بعثه منكان كافراً، لكنه قال: هذا الجائز لايقع[٢]. وبعضالحشوية قالبوقوعه وبعضهم جوزوا عليهم كلمة الكفر للتقية . وهذا باطل لانــه يفضي الى اخفاء

(١) فى «ن» عنهم :

(٢) فى «ن» : لم يقع.

الدين بالكليـة ، لان أولى الازمان بالتقية حين اظهار الدعوة، لان الاكثر من الناس يكون منكراً .

وأما القسم الثاني : فقال ماعدا الاماميـة : انه يجوز عليهم قبل البعثة فعل جميع المعاصي، كبائر كانت أوصغائر. واختلفوا في زمان البعثة: فقالت الاشعرية لاتجوز الكبائر عليهم مطلقاً ، وأما الصغائر فتجوز سهواً . وقالت المعتزلة : بامتناع الكبائر مطلقاً، وأما الصغائر فاختلفـوا فيها : فقال بعضهم: انما تجوز على سبيل السهو لاالعمد، ولعلو درجتهم لايؤاخذون بها .

وقال بعضهم: انها[1] تجوز على سبيل التأويل، كمايقال: ان آدم أوّل النهي عن الشجرة بالنهي عن الشخص وكان المراد النوع، فان الاشارة قدتكون الى النوع، كقوله عليه السلام: «هذا وضوء لايقبل الله الصلاة الا به ». وقال بعضهم على سبيل القصد ، لكنها تقـع محيطـة لكثرة ثوابهـم . والحشوية جوّزوا الاقدام على الكبائر، ومنهم من منع تعمدها وجوز تعمد الصغائر .

وأما القسم الثالث: فأجمع الكل على عدم جواز الخطأ فيه .

وأماالقسم الرابع: فجوز أكثر الناس السهو. وأصحابنا حكموا بعصمتهم مطلقاً قبل النبوة وبعدها عن الصغائر والكبائر عمداً وسهواً ، بل وعن السهو مطلقاً ولوفي القسم الرابع، ويدل عليه ماتقدم .

[وجوب تنزه الانبياء عن كل ماينفر عنهم]

قال: ويجب [2] أن يكون منزهاً عن دناءة الاباء وعهر الامهات، لئلايقع التنفر عنه فيسقط فائدة البعثة .

---

(١) فى «ن» : انما.

(٢) لم تثبت فى المطبوع من المتن.

أقول: حيث أن المقصود من البعثة انقياد الناس للرسل انقياداً تاماً وجب أن يكونوا منزهين عن كل ماينفر عنهم ليتم الغرض من بعثتهم، والالازم نقض الغرض وهو سفه وذلك أقسام :

الاول في نسبه وهو: أن يكون منزهاً عن دناءة الابـاء ، أي لايكون فيهم دني الحال، بأن يكون كافراً، أومشتهراً بالفسق، أو زبالا ، أو نفاطاً وغيرذلك . وعهر الامهات أي لايكون فيهن زانية .

الثاني في طباعه وهو: أن لايكون فظاً غليظاً، ولامأبوناً، (١) ولاأجذم ولا أبرص، أوسلس الريح، أوغيرذلك من المنفرات .

الثالث في أخلاقه وهو: أن لايكون حسوداً، ولاحريصاً على الدنيا، ولا حقوداً، وأن يكون كامل العقل فطناً ذكياً قوي الرأي غيرمتردد في الامر(٢).

الرابع في أحواله وهو: أن لايكون حائكاً، ولا حجامـاً، ولا زبالا ، ولا معاشراً للارذال وأرباب الهزال ، ولا أكلا على الطريق وغير ذلك ممالايليـق بأفعال العقلاء .

[عدم جواز السهو على النبى]

قال: ولايجوز عليه السهو مطلقاً في الشرع وغيره لذلك .

اقول: لايجوز على النبي (صلى اللهعليه وآلـه) السهو مطلقاً ، أي في الشرع وغيره، اما في الشرع فلجواز أن لايؤدي جميع ماأمر بـه ، فلايحصل المقصود من البعثة، وأما في غيره فانه ينفر عنه .

---

(١) المأبون الذى يؤتى فى دبره

(٢) فى «ن»: الامور .

[تعريف المعجز ومايعتبر فيه]

قال: البحث الثالث ــ في طريق معرفته: وهو خلـق المعجز على يده عقيب الدعوى .

والمعجز هو: الاتيان بمايخرق العادة مطابقاً للدعوى. فالاتيان بمايخرق العادة يتناول الثبوت والعدم :

أما الثبوت: فكقلب العصا حية، وانشقاق القمر. واما العدم: فكمنع القادر من حمل الكثير على حمل اليسير ، وكمنع العرب عن الاتيان بمثل القرآن العزيز .

والفعل الخارق للعادة قديكون متعذراً في جنسه كخلق الحياة، وقديكون في صفته كقلع مدينة، وكلاهما معجز .

أقول: لمافرغ من صفات النبي ﷺ، شرع في بيان الطريق الى معرفته فقال: هو خلق المعجز، والمعجز هو الاتيان بأمر خارق للعادة مطابق للدعوى مقرون بالتحدي، يتعذر على الخاق الاتيان بمثله في جنسه أوصفته، فقداعتبرنا فيه أموراً :

الاول: قولنا « أمر خارق » ولم نقل فعلا ، لان الفعل يختص بالاثبات (١) والمعجز أعم، فانه يكون اثباتاً، كقلب العصا حية، وانشقاق القمر، ونبوع الماء ويكون نفياً كمنع القادر على حمل الكثير عن حمل القليل، وكمنع العرب عن المعارضة، والشامل لهما وهو الامر .

الثاني: كونه خارقاً للعادة، فانه لولم يكن خارقاً للعادة ــ كطلوع الشمس من المشرق ــ لم يكن معجزاً، لكونه معتاداً وان كان متعذراً على الخلق .

---

(١) في «ن»: بالاتيان .

الثالث: كونه مطابقاً للدعوى، فانه لولم يكن مطابقاً للدعوى لم يكن دليلا مثل أن يدعو غزارة ماء البئر فيغور ماءها ، وكلاهما خارق للعادة لكنه غير مطابق كما اتفق لمسيلمة .

الرابع: كونه مقروناً بالتحدي، والتحدي هو المماراة والمنازعة، يقال : تحديت فلاناً اذاماريته ونازعته في الغلبة، والمراد به هنا هو أن يقول لامته : ان لم تتبعوني فأتوا بمثل ماأتيت به. وذلك يخرج به الارهاص، وهو الاتيان بخارق العادة انذاراً بقرب بعثة نبي تمهيداً لقاعدته، فانه غيرمقرون بالتحدي، وكذلك الكرامات فانها غيرمقرونة بالتحدي، وكذا من يدعي معجزة غيره كاذباً .

الخامس: كونه يتعذر على الخلق الاتيان بمثله ، وذلك لانه لولم يتعذر عليهم لم يعلم أنه فعل الله ، فلايكون دالا على التصديق ، وذلك كالشعبذة والسحر .

ثم التعذر: تارة يكون في جنسه، أي في كل جزء من جزئياته، اذا أخذ لايكون مقدوراً للبشر، كخلق الحياة فان خلقها لايمكن الا لله سبحانه، وتارة يكون في صفته، كقلع مدينة، فان القلع ممكن بحسب جنسه، اذ من جزئياته ماهو مقدور للبشر كقلع شجرة وخشبة، وأما القلع بهذه الصفة وهو كونه قلع مدينة لايمكن الا لله تعالى ، وكذلك الحركة الى السماء ، فان جنس الحركة مقدور أما كونه الى السماء فغير مقدور .

ثم المعجز له شروط :

الاول ـ أن يعجز عنه أو عمايقاربه الامة المبعوث اليها .

الثاني ـ أن يكون من قبل الله تعالى أو بأمره .

الثالث ـ أن يكون في زمان التكليف، لان العوائد تنتقض عند اشتراط

الساعة .

الرابع ـ أن يحدث عقيب دعوى النبوة أو جارياً مجرى ذلك، ونعني بالجاري مجراه ان تظهر دعوى النبوة في زمانه وأنه لايدعي النبوة غيره ، ثم يظهر المعجز بعد أن ظهر معجز آخر عقيب دعواه، فيكون [ظهور] الثاني كالمتعقب لدعواه، لانه يعلم تعلقه بدعواه فانه لاجله ظهر .

[جهة اعجاز القرآن]

قال : واختلف الناس في جهة اعجاز القرآن:

فقال السيد المرتضى: انه(الصرفة) بمعنى: أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته، بأن سلبهم العلوم التي كانوا يتمكنون بها من معارضة القرآن،لانه لو كان معجزاً لاباعتبار الصرفة لكان اعجازه[1] اما من جهة ألفاظه المفردة ، أو التركيب أوهما معاً. والاقسام بأسرها باطلة، لان العرب كانوا قادرين على المفردات وعلى التركيب ، ومن قدر على المفرد والتركيب قدر عليهما بالضرورة .

وقال الجبائيان: ان جهة الاعجاز(الفصاحة)،اذلو كان جهة الاعجاز الصرفة لوجدوا ذلك من أنفسهم ، ولوجدوه لتحدثوابه مع أصحابهم ، لانه لو كان ركيكاً في الغاية لكان الاعجاز أظهر .

أقول : لما اعتني المتكلمون[2] بنقل القرآن [من] بين سائر المعجزات المحمدية، بحثوا عن كيفية اعجاز، وقد اختلف في ذلك:

فقال قوم : جهة اعجازه اشتماله على الاخبار بالغيوب .

وقال قوم: هوخلوه عن التناقض.

---

(١) في المطبوع من المتن: من حيث.

(٢) في «ن»: المسلمون .

وقال أبوالقاسم البلخي: ان جنس القرآن غير مقدور.

وقال بعضهم:[ان] جهة اعجازه من حيث الاسلوب، وعنوابالاسلوب الفن والضرب.

وقال الجويني من الاشاعرة: انمعجزته فصاحته وأسلوبه معاً، لان كل واحد منهما غير متعذر على العرب، لانه وجد في كلامهم ما هو كفصاحته [وليس] مثل أسلوبه، وكلام مسيلمة كاسلوبه وليس كفصاحته، وأمامجموعهما فغيرمقدور للخلق، فهو جهة اعجازه.

وبه قال كمال الدين ميثم، الا أنه أضاف اشتماله على العلوم الشريفة، فجهة اعجازه [عنده] ثلاثة: الاسلوب، والفصاحة، والاشتمال على العلوم الشريفة، من علم التوحيد، والسلوك الى الله تعالى، وتهذيب الأخلاق. فان الفصاحة خاصة في كلام العرب قد وجدت، والاسلوب وان أمكن عند التكلف لكن اجتماعه مع الفصاحة نادر، لان تكلف الاسلوب يذهب بالفصاحة.

وأما العلوم الشريفة فلم يوجد في كلامهم لها عين ولاأثر الامايوجد في كلام قيس وأمثاله ممن وقف على الكتب الالهية نقلاعن غيره، فالحاصل أن كلامهم قد يوجد فيه مايناسب بعض القرآن في الفصاحة، وهو في مناسبته له في الاسلوب أبعد، وأما في العلوم المذكورة فأشد بعداً[(١)].

وقال الجبائيان وفخر الدين الرازي واختاره المصنف في المناهج: ان جهة اعجازه هوفصاحته البالغة، ولهذا كانت العرب تستعظم فصاحته، ولما أراد النابغة الاسلام لما سمع القرآن وعرف فصاحته، قال له أبو جهل، انه يحرم عليك الاطيبين. وأخبر الله تعالى بذلك عن الوليد بن المغيرة في قوله «فكر وقدر فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر نظر ثم عبس وبسر»[(٢)] الاية.

(١) قواعد المرام: ١٣٢ - ١٣٣ مع تغييرات فى الالفاظ.

(٢) سورة المدثر: ٢٢.

وقال النظام والسيد المرتضى : انه (الصرفة) بمعنى أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته، وهذا يحتمل ثلاثة أمور الاول : انه سلبهم القدرة . الثاني: أنه سلبهم الداعية. الثالث: أنه سلبهم العلوم التي كانوا يتمكنون بها من المعارضة. وهذا الاخير اختاره السيد كما نقل عنه ، وتوقف سديد الدين سالم بن عزيزة في هذا المقام .

وقال المحقق في تجريده : الكل محتمل .

واعلم أن المصنف ذكر هنا دليل من قال بالصرفة ومن قال بالفصاحة فلنقررهما :

فنقول : احتج السيد ومن قال بقوله : بأنه لو لم يكن الاعجاز للصرفة بل للفصاحة ، لكان اعجازه اما من حيث ألفاظه المفردة، أو من حيث الهيئة التركيبية أو من حيث ألفاظه والهيئة التركيبية معاً .

والاقسام الثلاثة بأسرها باطلة . فاعجازه بسبب الفصاحة باطل ، فيكون للصرفة ، اذ ما عداها من الاقوال ضعيف جداً .

وانما قلنا ذلك لان العرب كانوا قادرين على المفردات وعلى التركيب ، ومن كان قادراً على المفردات وعلى التركيب كان قادراً عليهما معاً ضرورة ، فثبت حينئذ أن العرب كانوا قادرين على المعارضة ، وانما منعوا منها ، فيكون [المنع] هو المعجز .

وفي هذا نظر : لانا نمنع أن من قدر على المفردات على حدة ، أو على التركيب على حدة يكون قادراً على الجمع بينهما ، لجواز أن يكون الجمع بينهما مشتملا على حالة ليست للافراد ، وذلك هو محل النزاع .

احتج القائلون بالفصاحة ، على فساد القول بالصرفة بوجهين :

الاول : أن الاعجاز لو كان للصرفة لكانوا قادرين على الاتيان بمثله قبل

الصرفة ، فاذا وجدت الصرفة وحصل المنع وجب أن يجدوا ذلك من أنفسهم ضرورة ، وأن يحصل لهم فرق بين حالتي القدرة والمنع ، لانا نعلم ضرورة أن [كل] من كان له علم أو قدرة حاصلان فانه يكون عالماً بحصولهما ، فاذا سلبا عنه وجد ذلك من نفسه ، ولو وجدوا ذلك من أنفسهم وجب أن يتحدثوا به[١] في مجالسهم ومع أصحابهم ، ولو تحدثوا به لاشتهر ذلك وذاع وتواتر لانه من الامور العجيبة التي تتواتر[٢] الدواعي على نقلها ، وكل واحدة من هذه المقدمات ضرورية لمن عرف العوائد وجربها ، ولما لم يقع شيء من ذلك كان القول بالصرفة باطلا .

الثاني : لو كان الاعجاز من جهة [٣] الصرفة لوجب أن يكون القرآن في غاية الركاكة، واللازم باطل فالملزوم مثله، بيان الملازمة: أن منعهم عن معارضته على تقدير ركاكته أبلغ في الاعجاز مما لو كان بالغاً في الفصاحة، وهو ضروري، وأما بطلان اللازم فظاهر ، فيبطل الملزوم وهو المطلوب .

[اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله]

قال : البحث الرابع ـ في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله :
ويدل عليه أنه ظهر على يده المعجزة عقيب الدعوى ، فيكون رسولا حقاً .

أما ظهور المعجزة على يده : فلانه ظهر على يده القرآن ، وهو معجز لانه تحدى به العرب فعجزوا عن معارضته، وانقاد بعضهم الى تصديقه ، وبعضهم الى المحاربة والقتل ، مع أن المعارضة ـ لو أمكنت ـ أسهل ، ولانه ظهر

(١) في «ن» : بذلك .
(٢) في «ن» : يتوفر .
(٣) في «ن» : بسبب .

على يده أفعال خارقة للعادة : كانشقاق القمر ، ونبوع الماء .

وكل من ظهر على يده المعجزة فهو نبي ، لان العلم الضروري حاصل بأن من ادعي رسالة ملك ، وطلب من الملك أن يخالف عادته تصديقاً له، فخالف الملك عادته مرة بعد أخرى عقيب طلب رسوله منه ، فانه صادق في دعواه . كذلك النبي عليه السلام لما ادعي الرسالة وأظهر المعجزات ـ كالقرآن وانشقاق القمر وغيرهما ـ فانا نعلم بالضرورة صدقه .

أقول : لما فرغ من تعريف النبوة وأحكامها: شرع في تعيين النبي ، وهو المسمى بمطلب «من» أي من النبي ؟ فنقول : نبينا محمد بن عبدالله بن عبد المطلب بن هاشم صلوات الله عليه وآله ، لانه ادعى النبوة ، وظهر المعجز على يده ، وكل من كان كذلك فهو نبي ، ينتج: أن محمداً المذكور نبي .

أما الصغرى: فقد اشتملت على دعويين : الاولى : أنه ادعى النبوة وذلك أمر ضروري لايسع عاقل [1] انكاره. الثانية: أنه ظهر على يده المعجز وذلك أيضاً من وجهين:

الاول : أنه ظهر على يده القرآن ، [والقرآن] ، معجز ، أما أنه ظهر على يده القرآن فظاهر ، خصوصاً مع اشتمالة على ذكر اسمه في وقايعه وأحواله وغزواته ، وذلك مما لايرتاب في كونه معجزة له . وأما أن القرآن معجز فلانه تحدى به العرب العرباء ومصاقع الخطباء وأهل البلاغة والفصاحة فعجزوا عن معارضته ، فيكون معجزاً .

أما أنه تحداهم فللايات الدالة على ذلك ،كقوله تعالى «فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله»[2] وقوله «وان كنتم في ريب مما

(١) في «ن» : عاقلا .

(٢) سورة الهود : ١٣ .

نزلناعلى عبدنا فأتوا بسورة من مثله»[١] فلمالم يأتوا بشيء قال « قل لئن اجتمعت الجن والانس على أن يأتوا بمثل هذه القرآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً»[٢] .

وأما أنهم عجزوا عن معارضته فلانه سألهم اما الاسلام أو يأتون بمثله ، فلم يقبلوا الاسلام فألزمهم الاتيان بمثله لاغير، فعدلوا عن ذلك الى الحرب والمشاقفة الذين فيهما ذهاب النفس[٣] وسبي [النساء و] الذراري ونهب الاموال ، وذلك صعب خطر جداً لاينكره عاقل ، والاتيان بمثله كان أسهل الاشياء عليهم ، فعدولهم عن ذلك الامر الاسهل الى هذا الامر الاصعب مع علمهم بما في الاصعب من الالام والمكاره ، دليل على عجزهم عن المعارضة ، اذ العاقل لايختار الاصعب الا مع عدم انجاع الاسهل ، فان غرضهم كان ابطال مقالته، وكان ذلك يتم بالمعارضة من غير افتقار الى المحاربة التي لاتفيد في ابطال مقالته شيئاً ، بل انتجت عليهم ماانتجت .

وأما أنه على ذلك التقدير يكون معجزاً ، فلانطباق تعريف المعجزعليه ، فانه خارق لعوائدهم في الكلام المغاير أسلوبه لاساليب كلامهم ، وقد بينا عجزهم عن معارضته ، فيكون معجزاً .

الثاني : أنه ظهرعنه أمورخارقة للعادة فمنها : نبوع الماء من بين أصابعه حتى اكتفى الخلق الكثيرمن الماء القليل، وذلك بعد رجوعه من غزاةتبوك[٤].

ومنها : عود ماء بئر الحديبية لمااستقاه أصحابه بالكلية فيبست ، فدفع

(١) سورة البقرة : ٢٣ .

(٢) سورة الاسراء : ٨٨ .

(٣) في «ن» : الانفس .

(٤) بحار الانوار : ١٨/ ٢٥ .

سهمه الى البراء بن عازب وأمره بالنزول وغرزه في البئر، فغرزه فكثر الماء حتى خيف على البراء من الغرق(١).

ومنها : أنه تفل في بئر قوم شكوا اليه ذهاب مائها في الصيف حتى انفجر الماء الزلال منها ، فبلغ أهل اليمامة ذلك فسألوا(٢) مسيلمة لماقل مـاء بئرهم مثل ذلك ، فتفل فيه فذهب الماء أجمع(٣).

ومنها : أنه لمانزل « وأنذرعشيرتك الاقربين »(٤) قال لعلي عليـه السلام : شو فخذ شاة وجيء بعس من لبن ، وادع لي بني أبيك بني هاشم ، ففعل علي عليه السلام ذلك ودهاهم وكانوا أربعين رجلا ، فأكلوا حتى شبعوا مايرى فيه الا أثر أصابعهم ، وشربوا من العس حتى اكتفوا واللبن على حاله .

فلما أراد أن يدعوهم الى الاسلام قال أبو لهب كلاماً : سحركم محمد . فقام قبل أن يدعوهم الى الله ، فقال لعلي عليه السلام : افعل مثل مافعلت ، ففعل مثل ذلك في اليوم الثاني ، فلما أراد أن يدعوهم عاد أبو لهب الى كلامه، فقال لعلي عليه السلام : افعل مثلـه ففعل في الثالث ، فبايع علي عليه السلام على الخلافة بعده ومتابعته(٥).

ومنها : كلام الذئب وشهادتـه له بالرسالة ، وذلك أن وهبان بن أنس كان يرعى غنماً له فجاء ذئب فأخذ منه شاة ، فسعى نحوه فقال له الذئب : أتعجب من أخذي شاة وهذا محمد يدعو الى الحق فلاتجيبوه ، فجاء الى النبي صلى

---

(١) بحار الانوار : ١٨/٣٧ .

(٢) في «ن» : فشكوا .

(٣) بحار الانوار : ١٨/٢٨ .

(٤) سورة الشعراء : ٢١٤ .

(٥) بحار الانوار : ١٨/٤٤ والطرائف : ٢٠. وقد أخرجناه عن الطريقين في ذيله.

الله عليه وآله وأسلم على يده ، وكان يدعى مكلم الذئب[١].

ومنها : تسبيح الحصى في يده[٢].

ومنها : أنه تفل في عين علي عليه السلام لمارمدت عينه ، فلم ترمد بعد ذلك ، ودعا له بأن يصرف عنه الحر والبرد، فكان لباسه عليه السلام في الصيف والشتاء واحداً[٣].

ومنها انشقاق القمر[٤].

ومنها : مجيء الشجرة لمادعاها فأجابته ، وجائت تحد الأرض من غير جاذب لها ولادافع ، ثم رجعت الى مكانها[٥].

ومنها : أنه عليه السلام كان يخطب عند جذع فاتخذ له منبر ، فانتقل اليه فحن الجذع اليه حنين الناقة الى ولدها ، فالتزمه فسكن[٦].

ومنها: اخباره بالغيب في مواطن كثيرة :كاخباره بقتل الحسين عليه السلام وموضع قتله واخباره لعلي عليه السلام بقتله، وأنه يضرب على رأسه فتخضب لحيته من دمه ، وقوله لعلي عليه السلام : ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين . وقوله لعمار : تقتلك الفئة الباغية ، فقتله أصحاب معاوية. واخباره بأن أصحابه يفتحون مصر وأوصاهم [بالقبط] خيراً ، فان لهم ذمة ورحماً .

وأخبرهم بادعاء مسيلمة النبوة باليمامة . وادعاء العبسي النبوة بصنعاء ، وانهما سيقتلان ، فقتل قيس بن الديلمي العبسي قرب وفاة النبي صلى الله عليه

(١) بحار الانوار : ١٧/ ٣٩٣ وفيه « اهبان » مكان « وهبان » .
(٢) بحار الانوار : ١٧/ ٣٧٧ .
(٣) الطرائف : ٥٥ وبحار الانوار : ١٨/ ٤ و١٣ .
(٤) بحار الانوار : ١٧/ ٣٤٧ .
(٥) بحار الانوار : ١٧/ ٣٦٧ .
(٦) بحار الانوار : ١٧/ ٣٦٥ .

وآله ، وقتل خالد بن الوليد مسيلمة[١] .

ومنها استجابة دعائه في مواضع كثيرة : منها لمادعا على عتبة بن أبي لهب لماتلا عليه « والنجم اذا هـوى » فقال عتبة : كفرت بالرب وبالنجم[٢]، فقال : اللهم سلط عليه كلباً من كلابك ، فخرج عتبة الى الشام ، فخرج عليه الاسد ، فارتعدت فرائص عتبة فقال له أصحابه : من أي شيء ترعد ؟ فقال: ان محمداً دعا عليّ والله ماأظلت السماء من ذي لهجة أصدق من محمد ، ثم أحاط القوم بأنفسهم ومتاعهم عليه، فجاء الاسد يهمش رؤسهم واحداً واحداً حتى ارتقى[٣] اليه فافترسه[٤].

الى غير ذلك من معجزاته عليه السلام على كثرتها ، والمشهور منها الذي ضبطه المؤرخون ألف معجزة[٥]، ذكرنـا نبذة منها تبركاً . وهـذه كلها وان نقلت آحاداً لكنها تشترك في المعنى الواحد المنقول تواتراً، وهو ظهور المعجزة على يده ، فان جملتها تشترك في كونها أموراً خارقة للعادة يتعذر على الخلق الاتيان بمثلها .

وأما الكبرى : فلوجهين :

الاول : أن كل من كان كذلـك لو لم يكن صادقاً في دعواه لكان كاذبـاً ، فيكون الله تعالى مصدقاً للكاذب ، لان المعجزة فعله لكن تصديق الكاذب قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح ، فلا يكون مصدقاً للكاذب ، فيكون من ظهرت

---

(١) راجع بحار الانوار : ١٨/١٠٥ ـ ١٤٤ والطرائف : ١٠٤ .

(٢) في «ن» : كفرت برب النجم .

(٣) في «ن» : انتهى .

(٤) بحار الانوار : ١٧/٤١٢ .

(٥) أخرج هذه المعجزات عن هذا الكتاب الحر العاملي في اثبات الهداة ١/٤٠٣.

عليه صادقاً ، وهو المطلوب .

الثاني : أنا نعلم ضرورة بأنه لو ادعى شخص في حضرة بعض الملوك أنه وكيله أو رسوله ، ثم قال : يا أيها الملك أن الدليل على صدقي أن تفعل فعلا معيناً في هذا الوقت أو في غيره من الاوقات المعينة مما لم تجر عادتك به بأن تضع عمامتك عن رأسك أو تنزل عن فراشك[١]، ثم ان الملك فعل ذلك الفعل الذي طلبه رسوله أو وكيله ، فان الحاضرين يضطرون الى تصديقه في الذي قال ،كذلك النبي صلى الله عليه وآله في ادعاء الرسالة عن الله تعالى ، وفعل الله تعالى له مافعل من المعجزات، فيكون صادقاً في دعواه ، فيكون نبياً حقاً وهو المطلوب .

[احتجاج اليهود على عدم نسخ نبوة موسى (ع)]

قال : واحتجاج اليهود : بأن النسخ باطل ، لان المكلف به ان كان مصلحة استحال نسخه ، والا استحال الامر به . وبأن موسى عليه السلام قال:«تمسكوا بالسبت أبداً »[٢]. وبأن موسى عليه السلام ان بين دوام شرعه استحال نسخه ، وان بين انقطاعه وجب نقله ، وان لم يبين شيئاً اكتفى من شرعه بالمرة .

وهو[٣] باطل ، لان الاوقات مختلفة في المصالح ، فجاز النسخ لتغير[٤] المصلحة . وقول موسى عليه السلام غير معلوم ، والتواتر قد انقطع، لان بخت نصر قتل اليهود الا من شذ . سلمنا ، لكن لفظ « التأبيد » لاينافي في النسخ ،

(١) في «ن» : فرسك .
(٢) هذا المضمون في التوراة ، سفر الخروج ، الاصحاح العشرين ٨ ــ ١٢ .
(٣) لم تثبت في المطبوع من المتن .
(٤) في «ن» : لتغاير.

لوروده في التوراة في أحكام منسوخة عندهم . وبيان الانقطاع لم ينقل لانقطاع تواترهم .

أقول : اليهود (لعنهم الله تعالى) لماقالوا باستحالة النسخ لشريعة موسى عليه السلام ولم يحكموا بصحة نبوة عيسى و [نبوة] محمد عليهما السلام ، فلذلك ذكر المصنف كلامهم والجواب عنه ، ولابد من بيان النسخ أولا ، وبيان جوازه عقلا ونقلا ثانياً ، ثم نذكر مااحتجوا به على ابطاله والجواب عنه.

فنقول: النسخ لغة النقل والازالة واصطلاحاً هورفع حكم شرعي بحكم آخر شرعي متراخ عنه على وجه لولا الثاني لبقي الاول . ومنع أكثراليهود من جوازه ، فبعضهم منعه عقلا وسمعاً ، وبعضهم أجازه عقلا ومنع منه سمعاً .

والحق خلاف قولهم ، ويدل عليه عقلا : هو أن الاحكام [الشرعية] تابعة للمصالح ، والمصالح قد تختلف بحسب اختلاف الأزمان والاشخاص، بحيث يصير ماكان مصلحة في وقت مفسدة في آخر، ففي وقت صيرورته مفسدة يجب أن يتغير الحكم المتعلق به حال مصلحته ، والا لزم من التكليف على تقدير صيرورته مفسدة فعل القبيح ، وهو محال عليه تعالى .

وأما نقلا فلوجوه : الاول : حيث ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وآله بالدليل السالف ، لزم القول بجواز النسخ ، والا لزم بطلان نبوته، هذاخلف.

الثاني : أنه ورد في التوراة أن الله تعالى قال لادم ولحواء : أحللت لكما كل مادب على وجه الارض ، وكانت له نفس حبة . وجاء فيها أيضاً أنه قال لنوح عليه السلام : خذ معك من الحيوان الحلال كذا ومن الحرام كذا . فقد حرم الله على نوح ماكان حلالا لادم وحواء ،وهو نسخ صريح، فان كانت التوراة غير محرفة فهذا برهاني . والا فهذا الزامي .

الثالث : أن الله تعالى أباح نوحاً[١] عليه السلام تأخير الختان الى وقت الكبر ، وحرمه على غيره من الانبياء، وأباح لابراهيم تأخيرختانولدهاسماعيل وحرم على موسى عليه السلام تأخير الابناء [٢] عن سبع أيام ، وأباح آدم الجمع بين الاختين، وحرمه علىموسى عليه السلام . وكل ذلك نسخصريح.

احتجت اليهود (أخزاهم الله تعالى) بوجوه :

الاول : أن المأمور اما أن يكون مصلحة أو مفسدة ، ان كان مصلحة استحال نسخه ، والا لكان نسخه مفسدة ، وهو قبيح . وان كان مفسدة استحال الامر به باتفاقكم لكنه أمر به ، فيكون مصلحة ، فلانسخ .

الثاني : أن موسى عليه السلام قال : تمسكوا بالسبت أبداً . وذلك دليل دوام شرعه ، واذا كان شرعه دائماً استحال نسخه ، والا لزم كذبه، وهومحال.

الثالث : أن موسى عليه السلام اما أن يكون قد بين دوام شرعه ، أو بين انقطاعه ، أو لم يبين شيئاً من الامرين . والقسمان الاخيرين باطلان فتعين الاول وهو أنه بين دوام شرعه ، فيستحيل نسخه .

وأما بطلان القسم الثاني : فلانه لو بين انقطاع شرعه لوجب نقله، كمانقل باقي جزئيات شرعه خصوصاً ، وهو مماتتوفر الدواعي على نقله ، لكنه لم ينقل فلم يبين انقطاعه وهو المطلوب .

وأما القسم الثالث : فلانه أمر بالتمسك بشرعه أمراً مطلقاً ، وقد تقرر في الاصول أن الامر المطلق لايقتضي التكرار ، بل يدل على طبيعة الفعل ، فاذا وقع جزئي من جزئياته حصل المطلوب ، لوجودها في ضمن ذلك الجزء ، فليكف في شرعه المرة الواحدة ، وهو باطل ، فاطلاقه الامر باطل.

(١) في «ن» : لنوح.

(٢) في «ن» الانبياء.

والجواب عن الاول : بمنع الحصر، فانه جاز أن يكون مصلحة في وقت ومفسدة في آخر ، أو مصلحة بالنسبة الى شخص ومفسدة بالنسبة الى آخر ، فيـأمر به في وقت كونه مصلحة وينهى عنــه في وقت كونه مفسدة . وذلك كالمريض فانه يعـالج في وقت بما استحال معالجته به قبله ، وحينئذ يكــون النسخ جائزاً .

وعن الثاني: بالمنع من صحة الخبر، فانه مختلق اختلقه لهم ابن الراوندي سلمنا لكن نمنع من تواتره ، بل هو من الاحاد المفيدة للظن، والمسألة علمية وذلك لانهم كانــوا مجتمعين في الشام الى أن قتل بختنصر البابلي أكثرهم الا أناساً قليلين ، لايفيد قولهم التواتر.

وبعث بختنصر الى اصفهان ، ولم يكن وصل منهم أحـد الى العجم قبل ذلك ، فبنوا بها المدينة المعروفة باليهودية : والذي يشهد لنا بعدم تواترهم أن التوراة بعد واقعة بختنصر صارت ثلاث نسخ مختلفة: احداها في أيدي القرابين والربانيين . وثانيها في أيدي السامرة . وثالثها النسخة المعروفة بتوراة السبعين الذي اتفق عليها سبعين حبراً من أحبارهم ، وهي التي في أيدي النصارى .

وهذه النسخة مختلفة في التواريخ والاحكام الشرعية ، ولوكان لهم تواتر لماحصل هذا الاختلاف .

سلمنا لكن لفظ « التأبيـد » ليس نصاً على الـدوام ، بل هـو محتمل لـه وللامد الطويل ، ويدل على ذلك ماورد في التوراة من قصة الفضيح فانه جاء في السفر الثاني من التوراة : قربوا الي ّكل يوم خروفين خروفاً غدوة وخروفاً عشية بين المغارب قرباناً دائماً لكم لاحقاً لكم .

ثم ان علماؤهم حكموا بـان هذا الحكم منقطع . وجاء فيها : يستخدم العبد ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان أبى ثقبت أذنه واستخدم أبـداً . ثم

نسخ ذلك لانه جاء فيها بعد ذلك : انه يستخدم خمسين سنة ثم ينعتق في تلك السنة .

وعن الثالث : أنـا نختار أنه بين انقطاع شرعـه ، لكنه لـم ينقل لانقطاع تواترهم بالواقعة المذكورة ، سلمنا لكنا نختار أن موسى عليه السلام لم يبين دوام شرعه ولااستمراره الى أمد معين ولاأطلق اطلاقاً ، بل قرنه بقرائن محتملة للدوام والانقطاع الى أمد غيرمعين ، ولـم يحتج الى التصريح بتعيين ذلـك الامد ، استغناءاً بمايأتي من شرع عيسى عليه السلام ، لان ثبوت شرعه يستلزم انقطاع شرع موسى عليـه السلام ، على أن في التوراة مـافيه تنبيه على شرع عيسى ومحمد عليهما السلام ، فانه جاء فيها : ان قدرة الله أقبلت من طورسيناء وأشرقت من طورساعير وأطلعت من جبل فاران . وطورسيناء هوجبل موسى عليه السلام ، وجبل ساعيرهـو الجبل الـذي كان فيه مقام عيسى عليه السلام ، وجبارات فاران هوجبل مكة ، لان فـاران هومكة بدليل أنه جاء في التوراة ان ابراهيم عليه السلام أسكن ولده اسماعيل عليه السلام بقرية فاران .

[اثبات ان الانبياء أشرف من الملائكة]

قال : البحث الخامس ـ في أن الانبيـاء أشرف مـن الملائكة : لقولـه تعالى « ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين»[١] ولانهم يعبدون الله مع معارضة القوى الشهوية لهم .

احتجت المعتزلة بقوله تعالى « مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين »[٢] وقولـه تعالى « لن يستنكف المسيح أن يكون عبـداً لله ولا

(١) سورة آل عمران : ٣١ .

(٢) سورة الاعراف : ٢١ .

الملائكة المقربون »[١].

والجواب: المراد الا أن تكونا ملكين أي لاتغتذيان، ولانتفضيل الملائكة وقت مخاطبة ابليس لايقتضي تفضيلهم وقت الاجتباء [ولانه حكاية عن قول ابليس][٢]وذكر الملائكة عقيب المسيح لايدل على أنهم أفضل، لان بعضهم ذهب الى أنالمسيح ابنالله، وبعضهم ذهب الى أن الملائكة بنات الله فنفىالله تعالى عنهم الاستنكاف عن العبودية .

أقول: اختلف الناس في هذا المقام: فقال أصحابنا الامامية والاشاعرة : ان الانبياء عليهم السلام أشرف من الملائكة .

وقالت المعتزلة والقاضي أبوبكر والاوائل: ان نوع الملائكة أفضل من نوع البشر، والملائكة المقربون أفضل من الانبياء، وليس كل ملك بالاطلاق أفضل من محمد صلىالله عليه وآله بل بعض المقربين .

احتج المصنف للمذهب الاول بوجهين :

الاول ـ قوله تعالى «ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآلعمران على العالمين » [٣] وهذا عام في كل من يطلق عليه اسم العالم، اذ اللام [فيه] للاستغراق، فيشمل عالمالانس والجن والملائكة وغيرهم. والاصطفاء المراد به هاهنا الفضيلة، وكل من قال بأفضلية المذكورين في الاية قال بأفضلية الكل فالقول بأفضلية المذكورين خاصة خارق للاجماع .

الثاني ـ أن تكليف الانبياء عليهمالسلام أشق منتكليف الملائكة، وكلما كان كذلك كانوا أفضل من الملائكة ، أما الاول : فلانهم يعبدون الله تعالى مع

---

(١) سورة النساء : ١٧٢ .

(٢) هذه الزيادة لمتثبت في المطبوع من المتن .

(٣) سورة آلعمران: ٣١ .

كثرة الصوارف والموانع الداخلة والخارجة ، كالشهوة والغضب والاشتغال بالاهل والولد ، وأما الملائكة فلانهم مبرؤن عن الشهوات والغضب وغير ذلك من الموانع عماهم بصدده ، ولا شك أن العبادة مع العائق أشق منها مع عدم العائق . وأما الثاني : فلقوله عليه السلام « أفضل العبادة أحمزها» أي أشقها فيكون القائم بها أفضل، وهو المطلوب.

احتجت المعتزلة بوجهين : الاول ـ قوله تعالى «مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين»(١) ووجه الاستدلال أنابليس رغب آدمعليهالسلام من الاكل من الشجرة رجاء حصول الملائكة له بقوله «الا أن تكونا ملكين» أو «تكونا من الخالدين» أي لوأكلتمالحصللكما أحد هاتينالمرتبتين فنهاكما كراهة حصولها لكما ، وهذا يدل على أن الملائكه أعلىمرتبة من الانبياء .

الثاني ـ قوله تعالى «لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون » (٢) ووجه الاستدلال أن العرب قد جرت عادتهم بأنهم اذا أرادوا تعظيم شخص بنفي فعل من الغير يقدموا الادنى ويتبعونه بالاعظم، كمايقال فلان لايرد الوزير ، قوله « بل ولا السلطان » وتأخير النفي في الاية يدل على ماقلناه .

والجواب عن الاول: أن المراد مانهاكما الا ارادة أن تتشبها بالملك في عدم الاغتذاء، فتكونا مجردين، فتحصل لكما الكمالات النفسانية، وهوكاره أن تكونا من الخالدين، ويحصل لكما الكمالات البدنية ، وهو ليس بناصح فيما أراد حصوله لكما وأنا أدلكما على مايحصل لكما الكمالات النفسية(٣) والبدنية

---

(١) سورة الاعراف: ٢١ .

(٢) سورة النساء: ١٧٢ .

(٣) فى «ن»: النفسانية .

فيبقى بدنكـم ، فيحصل لكما الكمالات البدنية ، والنفس متعلقـة ببدنكما وبواسطها يحصـل لكما الكمالات النفسانيـة ، وهذا لا يدلّ علـى أفضليـة الملائكة .

هذا ان جعلنا أوفاصلة للترديد، مع أنه يحتمل أن تكون واصلة[1] بمعنى الواو ، فلايكـون فيها حجـّة على مطلوبكم حينئذ ، لدلالتها علـى أن هاتين المرتبتين معاً أشرف ، وأما على أشرفيـة كل واحد منهما على الانفراد فلا ، سلمنا لكن الاية تدل على أفضلية الملائكة في وقت خطاب ابليس لادم، وأما وقت الاجتباء فلا ، فلم لايجوز أن [يكون] الانبياء قـد صاروا أشرف بعد الاصطفاء .

وعن الثاني ـ انه ليس كلاماً واحداً وقع فيـه تقديم وتأخير ليدل على أشرفية أحدهما على الاخر ، بل كلامين مستقليـن خاطب بأحدهما طائفة من النصارى رداً عليهم في قولهم «المسيح ابن الله» وبالاخرى طائفة من مشركي العرب، رداً عليهم في قولهم « الملائكـة بنات الله » ومضمونها « أن المسيح والملائكة عباد مربوبون» .

---

(١) في «ن»: فاصلة .

[مباحث الامامة]

[من هو الامام]

قال: الفصل الحادي عشر ـ في الامامة : وفيـه مباحث : الأول. الامامة رئاسة عامة لشخص من الاشخاص في أمور الدين والدنيا .

أقول: لما فرغ من النبوة شرع في الخلافة المعبر عنها بالامامة، ولما كان البحث عن الشيء مسبوق بتصوره أولا أفتقر الى تعريف الامامة، فعرفها بقوله «رئاسة الى آخره» .

فالرئاسة جنس قريب لها ، [والجنس] البعيد هو النسبـة والرئاسة تدل عليه بالتضمن. وقوله «عامة» تخرج به الخاصة، كولاية قرية وقضاء بلد .

وقوله « لشخص من الاشخاص » التنوين فيـه للوحدة ، ويحترز بـه عن وجود اماميـن فما زاد ، اذ لا يجوز أن يكون في زمان واحد أكثـر من امام واحد .

وقوله «في أمور الدين» يخرج [به] الرئاسة في أمور الدنيا لاغير، كرئاسة الملوك . وقوله: « والدنيا » يخرج [به] الرئاسة فى أمور الدين لاغير، كرئاسة القاضي اذاكانت عامة .

وهاهنا ايرادات يجاب عنها :

الاول: أن الشخص المذكور في التعريف أعم من أن يكون ملكاً أوجنياً او انساناً، والمراد هو الثالث، وهو غيرمشعر به .

الثاني: أنـه ينتقض برئاسـة نائب الامام، كما اذا فوض الى نائب عموم الرئاسة، فكان ينبغي أن يزاد في التعريف كونها بالاصالة .

الثالث : أن التعريف ينطبق على النبوة، فلايكون مانعاً ، لدخول ماليس منه فيه .

والجواب عن الاول: أن في العرف خص استعمال الشخص في الانسان ، اذ لايقال عرفاً امام لغير الانسان .

وعن الثاني: أن رئاسة النائب المذكور خرجت بقيد « عامة » اذ النائب لارئاسة له على امامه، فلاحاجة الى الزيادة كمازاد بعض الفضلاء .

وعن الثالث: بان النبوة امامة أيضاً بقوله تعالى «اني جاعلك للناس اماماً»[1] فيكون داخلة في التعريف، فيكون جامعاً لامانعاً .

وهنا نظر: فان موضوع البحث هنا ليس هو الرئاسـة الشاملة للنبوة، بل الرئاسة التي هي نيابة عنها والتعريف غيرمشعر به، فالاولى أن يزاد في التعريف نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

[كون الامامة واجبة على البارى تعالى]

قال: وهي واجبة على الله تعالى، لانها لطف، وكل لطف واجب، فالامامة واجبة .

أما الصغرى فضرورية، لانا نعلم بالضرورة أن الناس متى كان لهم رئيس

(١) سورة البقرة: ١٢٤ .

يردعهم عن المعاصي ويحرضهم علـى فعل الطاعة ، فان الناس يصيرون الى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد. وأماالكبرى فقدتقدمت .

أقول : لمافرغ من بيان مفهوم الامامـة الذي هو مطلب« ما » شرع في مطلب « هل » أي هل الامامة واجبة أم لا ؟ فنقول : اختلف الناس في مقامات ثلاثة :

الاول: هل هي واجبة أملا؟ فذهب الجمهور من الناس الى وجوبها خلافاً للنجدات من الخوارج والاصم وهشام الفوطي من المعتزلة، الا أنالنجدات والاصم قالا يجوز نصب الامام حال الاضطراب وعدمالتناصف، ليردعهم عن مفاسدهم، وهشاماً عكس وقال: لايجوز نصبـه حال الاضطراب، لان ذلك قد يؤدي الى زيادة الشر وقيام الفتنة .

الثاني: هل هي واجبة عقلا أم سمعاً؟ فذهب أصحابنا الامامية وأبوالحسين البصري والجاحظ ومعتزلة بغداد الى الاول ، وذهـب الجبائيان والاشاعرة وأصحاب الحديث والحشوية الى الثاني .

الثالث : هل هي واجبـة على الله أم علـى الخلق ؟ أي يجب عليهم أن ينصبوا لهمرئيساً دفعاً للضرر عنأنفسهم؟ فذهب أبوالحسينالبصري والجاحظ والكعبي الى الثاني، وذهبأصحابنا والاسماعيلية الى الاول .

فقالت الاسماعيلية: يجب نصبه على الله ليعلمنا معرفته ويرشدنا اليوجوه الادلة والمطالب . وأصحابنا يجب نصبـه ليكون لطفاً لنا فـي أداء الواجبات العقلية والشرعية واجتناب المقبحات، ويكون مبنيـاً للشريعة حافظاً لها ، وهو الحق .

وقد استـدل المصنف علـى ذلك : بأنها لطف واللطف واجب علـى الله تعالى .

أماالصغرى فلان العلم الضروري التجربي حاصل بأن الناس اذا كان لهم رئيس مطاع فيهم يخافون سطوته يمنعهم من المعاصي ويتوعدهم عليها ويحملهم على الطاعات ويعدهم عليها، كانـوا الى الطاعات أقرب ومن الفساد أبعـد ، وذلك معنى اللطف، فتكون الامامة لطفاً. وأماالكبرى فقدتقدمت بيانها .

ان قلت: ان الكبرى هنا ممنوعة، وذلك لان اللطف على قسمين: من فعل الله تعالى، ومن فعل المكلف، فالذي يجب فعله على الله هو الاول لا الثاني ، فلم قلت ان الامامة من القسم الاول؟ ولم لايجوز أن تكـون من القسم الثاني ؟ [بمعنى أن المكلفين يختارون لهم اماماً بالمعنى المذكور، فيكون نصبه واجباً عليهم لا عليه تعالى] .

قلت: الجواب من وجهين: الاول: انا سنبين أن العصمة شرط في الامام، وهي أمر خفي لااطلاع[1] لاحد عليه الاّ لعلاّم الغيوب، فلايكون نصب الامام الاّ منه .

الثاني: أن الامامة لو كانت بالاختيار والتفويض الى الامة لزم وقوع الفساد والهرج والمرج .

[الجواب عن القائلين بعدم وجوب نصب الامام]

قال: لايقال: اللطف انما يجب اذا لم يقم غيره مقامـه، أما مع قيام غيره مقامه فلايجب، فلم قلتم أن الامامـة من قبيل القسم الاول؟ أونقول: انما يجب اللطف اذا لم يشتمل على وجـه قبح ، فلم لايجوز استعمال الامامـة على وجه قبح لايعلمونه؟ ولان الامامة انما تكون لطفاً اذا كان الامام ظاهراً مبسوط اليد

---

(١) في «ن»: لايطلع عليه غير علام الغيوب .

ليحصل منه منفعة الامامة، وهو انزجار المعاصي[١]. أما مع غيبة الامام وكف يده فلايجب، لانتفاء الفائدة .

لانا نقول: التجاء العقلاء في جميع الاصقاع والازمنة الى نصب الرؤساء في حفظ نظامهم، يدل على انتفاء طريق آخر سوى الامامة . وجهة [٢] القبح [معلومة][٣] محصورة، لانا مكلفون باجتنابها، فلابد وأن تكون معلومة والالازم تكليف مالايطاق. ولاشيء من تلك الوجوه بمتحقق[٤] في الامامة. والفائدة موجودة وان كان الامام غائباً، لان تجويز ظهوره في كل وقت لطف في حق المكلف .

أقول: لماقرر الدليل على مطلوبه ، شرع في الاعتراض عليه والجواب عنه، وأوردمنع الكبرىأولا ثم منع[٥]الصغرى، والمناسب للترتيب البحثيهو العكس ، وتوجيه الاعتراض : هو أن دليلكم ممنوع بكلتا مقدمتيه، فلاتصدق نتيجته التي هي عين مطلوبكم .

أمامنع كبراه فلوجهين :

الاول : أن لطفية الامامة انما يتعين للوجوب اذالم يقم غيرها مقامها ،وهو ممنوع لجواز أن يقوم غيرها مقامها ،كوعظ الواعظ فانه قد يقوم غيره مقامه مع كونه لطفاً ، فلايكون متعينة للوجوب ،كالواحدة من خصال الكفارة، وهو المطلوب .

---

(١) في المطبوع من المتن: العاصي .

(٢) في المطبوع من المتن: ووجوه .

(٣) الزيادة من المطبوع من المتن .

(٤) في المطبوع من المتن: متحققاً .

(٥) في «ن»: اتبع .

الثاني : أن الواجب لايكفي في وجوبه وجه وجوبه ، بل لابد معذلك من انتفاء سائر وجوه القبح والمفاسدعنه، لاستحالة وجوب مايشتمل على مفسدة وان اشتمل على مصلحة ، والالكان الله تعالى فاعلا للمفسدة ، وهو قبيح .

وحينئذ نقول :الامامة على تقدير تسليم لطفيتها لايكفيذلك في وجوبها، بل لابد مع ذلك من انتفاء وجوه المفاسد منها، فلم قلتم بانتفائها؟ ولم لايجوز اشتمالها على نوع مفسدة لانعلمها ؟ وحينئذ لايمكن الجزم بوجوبهاعليه تعالى.

وأما صغراه : فلانا نمنع كون الامام لطفاً مطلقاً ،بل اذاكان ظاهراًمبسوط اليد جاز الانزجار عن المعاصي ، والانبعاث على الطاعات انما يحصل [1] بظهوره وانبساط يده وانتشار أوامره ، لامع كونه خائفاً مستوراً .

والجواب عن الاول: انا نختارأنالامام لطف لايقوم غيره مقامه ،كالمعرفة بالله تعالى فانها لايقوم غيرهامقامها ، والدليل على ماقلناه أن العقلاء في سائر البلدان والازمان يلتجون في دفع المفاسد الى نصب الرؤساء دون غيره ، ولو كان له بدل لالتجؤا اليه في وقت من الاوقات أوبلد من البلدان .

وعن الثاني : أن وجوه القبح والمفاسد معلومة محصورة لنا ، وذلك لانا مكلفون باجتنابها ، والتكليف بالشيء من دون العلم به محال ، والالزم تكليف مالايطاق ، ولاشيء من تلك المفاسد موجود في الامامة.

وفيهذا الجواب نظر :فانه انما يصلح جواباًلمنقال بوجوبها على الخلق كأبي الحسين ، لالمن قال بوجوبها على الله تعالىكاصحابنا ، فانه انما يجب عليه تعالى أن يعرفنا المفاسد اذاكانت من أفعالنا [أومن لوازم أفعالنا] ، لئلا يلزم مالا يطاق كما ذكرتم ، أما اذا لمتكن من أفعالنا بل من فعله فلايجب أن يعرفنا المفسدة اللازمة لوكانت [ثابتة] وحينئذ يجوز أن لايكون نصب الامام

---

(١) في «ن» : وهما انما يحصلان .

واجباً عليه تعالى ، لاستلزامه مفسدة لانعلمها.

والاجود في الجواب أن نقول : لـو كان هناك مفسدة لكانت امـا لازمة للامامة ، وهو باطل ، والا لما فعلها الله تعالى ، لكنه فعلها بقوله تعالـى « اني جاعلك للناس اماماً » ، ولاستحال تكليفنا باتباعه ، لكنا مكلفون باتباعه أومفارقه وحينئذ يجوز انفكاكهاعنه،فيكون واجبة على تقدير الانفكاك ، وأيضاً هذا السؤال وارد على كل ما يوجبه[1] المعتزلة على الله تعالى ، فكلما أجاب به فهوجوابنا .

وعن الثالث : أنا نختار أن الامام لطف مطلقاً ، أما مع ظهوره وانبساط يده فظاهر ، وأما مع غيبته فلان نفس وجوده لطف ، لان اعتقاد المكلفين لـوجود الامام وتجويز ظهوره وانفاذ أحكامه في كل وقت سبب لردعهم عـن المفاسد ولقربهم الى الصلاح ، وهو ظاهر .

وتحقيق هذا المقام : هو أن لطفية الامام تتم بأمور ثلاثة :

الاول: ماهو واجب عليه تعالى ، وهو خلق الامام وتمكينه بالقدرة والعلم، والنص عليه باسمه ، ونصبه [2] ، وهذا قد فعله الله تعالى .

الثاني : ماهو واجب على الامام ، وهو تحمله الامامة وقبولها ، وهذا قـد فعله الامام .

الثالث : ما هو واجب على الرعية ، وهوأن ينصروه ويطيعوه ، ويذبوا عنه ويقبلوا أوامره ، وهذا لم يفعله أكثر الرعية .

فمجموع هذه الامور هوالسبب التام للطيفة، وعدم السبب التام ليس من الله ولامن الامام لما قلناه ، فيكون من الرعية .

ان قلت : ان الله تعالى قادر على أن يكثر أوليائه ويحملهم على طاعته، ويقلل

---

(١) في «ن» : مايورده المعتزلي .

(٢) في «ن» : ونسبه .

أعدائه ويقهرهم على طاعته ، فحيث لم يفعل كان مخلا بالواجب .

قلت : لما كان [فعل] ذلك مؤدياً الى الجبر المنافي للتكليف لم يفعله تعالى فقد ظهر أن نفس وجود الامام لطف وتصرفه لطف آخر ، وعدم الثاني لا يلزم منه عدم الاول ، فتكون الامـامة لطفاً مطلقاً . وهو المطلوب .

[وجوب عصمة الامام عليه السلام]

قال : البحث الثاني ـ فى صفات الامام : يجب أن يكون معصوماً ، والا لزم التسلسل ، والتالي بـاطل فالمقدم مثله .

بيان الشرطية : أن العلة المقتضية لوجوب نصب الامام جواز الخطأ على المكلف ، فلو جاز عليه الخطأ لوجب افتقاره الى امام آخر ليكون لطفاً له وللامة أيضاً ، ويتسلسل . ولانـه الحافظ للشرع ، لقصور الكتاب والسنة على تفاصيل الاحكام . والاجماع لابد له من دليل ، اذ صدوره عن غير دليل ولا امارة يستلزم القول في الدين بمجرد التشهي ، والامارة يمتنع الاشتراك فيها بين العقلاء ، ولا نحيط بالاحكام ، اذ أكثرها مختلف فيها .

والقياس ليس حجة : أما أولا : فلانـه يفيد الظن الذي قد يخطيء غالباً . وأما ثانياً : فلان مبنى شرعنا على جمع المختلفات وتفريق المتماثلات ، وحينئذ لايتم القياس .

والبرائة الاصلية ترفع جميع الاحكام . فلو جاز عليه الخطأ لم يؤمن حفظه للشرع .

أقول : لما فرغ من بيان وجوب وجود الامام ، شرع في بيان صفاته وهو بيان مطلب «كيف» أي كيف يكون الامام ؟ وقد ذكر المصنف في هذا البحث أوصافاً ثلاثة :

الاول : كونه معصوماً ، وقد تقدم بيان العصمة ، وهذا لم يقل به أحد في الامام سوى أصحابنا [والاسماعيلية] ، وقد استدل عليه المصنف بوجهين :

الاول : أنه لو لم يكن معصوماً للزم وجود ما لايتناهي من الائمة واللازم باطل فالملزوم مثله . أما بيان اللازم فظاهر . وأما بيان الملازمة : فلان العلة المحوجة[1] لاحتياج المكلفين الى الامام هو كونهم جائزي الخطأ ، اذ على تقدير فرض عصمتهم لاحاجة لهم الى امام ، فلو فرض الامام جائز الخطأ مع كونه مكلفاً لكان مفتقراً الى امام آخر ، وننقل الكلام على الثاني، ونقول كما قلنا أولا ، ويلزم التسلسل .

الثاني : أنه حافظ للشرع ، وكل من كان كذلك وجب كونه معصوماً . أما المقدمة الاولى: فلانا مكلفون بالشرع، فلابد له من حافظ ينقله الينا، وذلك الحافظ اما الكتاب ، أوالسنة ، أوالاجماع ، أوالقياس ، أوالبراءة الاصلية ، أو الامام ، وكل واحد من المذكورات غير الامام لايصلح حافظاً ، فيكون هو لامام ، وهو المطلوب .

أما الكتاب والسنة فلوجوه :

الاول : الاجماع الدال على ذلك .

الثاني : أنهما غير وافيين بالاحاطة بمجموع الاحكام ، مع أن لله في كل واقعة حكماً ، فلايكونا حافظين .

الثالث: أن كل واحد منهما غير مستقل بالدلالة على المراد، لكون أكثر ألفاضها ذاوجهين أووجوه .

وأما الاجماع فلوجوه :

الاول: ان الاجماع اماأن يشتمل على معصوم أولا ، فان كان الاول كان الحجة

---

(١) في « ن » : الموجبة .

في قول المعصوم وماعداه هذر، وان كان الثاني لم يكن حافظاً لجواز الخطأ على كل واحد واحد ، فيجوز على المجموع .

الثاني : أنه انما يكون حافظاً اذا كان حجة، والعلم بكونه حجة اما عقلي أونقلي . وكلاهما منفي : أما الاول فلانه يلزم أن يكون كل اجماع حجة حتى اجماع اليهود والنصارى، وهو باطل. وأما الثاني فلانه يلزم منه الدور، وبيانه: أن الادلة النقلية على حجية الاجماع كقوله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعدما تبيّن له الهدى ويتّبع غير سبيل المؤمنين [1] » وكقوله عليه السلام «لاتجتمع أمتي على الخطأ[2] » .

وغير ذلك من الادلة، انما يكون حجة اذا انتفي عنها احتمال النسخ والاضمار والتخصيص، وانتفاء ذلك غير معلوم ضرورة ، بل يقال لو كان ذلك لنقل الينا، وانما يتم ذلك اذا ثبت أن الامة لاتخل بنقل شيء من الشرائع ، وانّما يعلم ذلك اذا أعلمنا كون الامة معصومة ، فلو استدللنا على كونها معصومة بالنقل لزم الدور .

الثالث : أن الاجماع اما أن يكون عن دليل أوامارة أولا ، والثاني باطل لانه قول في الدين بمجرد التشهي ، وهو باطل . والاول انما يحصل اذا كان هناك دليل يستدل به أهل الحل والعقد كلهم على ثبوت حكم ويجمعون عليه، أوبعضهم به وبعضهم بمجاز من مجازات القرآن أوالسنة ، أويكون هناك امارة لكل حكم ، أوامارات مختلفة تشترك في افادة الظن بثبوت حكم ، وحصول مثل هذا الاجماع متعسر بل متعذر، لاستحالة أن يكون في كل حكم دليل قاطع يستدل به الكل أوبعضهم ، ولامتناع اشتراك العقلاء في الامارة الواحدة ، بأن

(١) سورة النساء : ١١٥ .

(٢) راجع كتاب الطرائف : ٥٢٦ .

يسنح للكل امارة واحدة، أوامارات مختلفة تشترك في غلبة الظن بأمر واحد، فيكونوا مشتركين فيها ، أوفيما يحصل منها ، وأيضاً الامارة لاتكون دليلا الاّ على حكم لايكون معارضاً وقل مايتفق مثل ذلك .

الرابع: أن أكثر الاحكام مختلف فيها، فلايكون الاجماع محيطاً بجميع الاحكام ، فلايكون حجة .

وأما القياس فلوجهين :

الاول : أنه يفيد الظن الذي هو في الاغلب يكون محيطاً .

الثاني : القياس انما يتحقق في صورة يكون فيها أشياء متماثلة يجتمع في حكم صحيح ، فيجتمع [بينهما] في حكم آخر ، وشرعنا كثيراً مايجمع بين المختلفات في الحكم الواحد، كالبول والغائط والريح في ايجاب الوضوء، فانها مختلفة في الحقيقة مع اجتماعها في حكم واحد، وكايجاب الكفارة بالقتل والظهار .

وكثيراً مايفرق بين المتماثلات في الحكم، كآخر يوم من رمضان وأول يوم من شوال وثانية ، فانها متفقة في حقيقة اليومية ومختلفة في الاحكام، فان صوم الاول واجب والثاني محرم والثالث مندوب .

وأما البرائة الاصلية بأن يقال : الاصل برائة الذمة من كذا . فانها تقتضي رفع جميع الاحكام، فلايجب بعثة الانبياء، وهو باطل بالاجماع ، فتعين الامام وهو المطلوب ، والا لبقي الشرع ضائعاً .

ان قلت : لم لايجوز أن يكون الحافظ هو المجموع مما ذكرتم بطلانه.

قلت : أن الكتاب والسنة قد وقع التنازع فيهما وفي معناهما ، فلا يجوز أن يكون المجموع حافظاً ، لانهما من جملة ذلك المجموع ، وهما قد اشتملا على بعض الشرع ، واذا كان واحد من المجموع قد اجتمع على بعض الشرع

بطل كونه دليلا على ما تضمنه ذلك الفرد من جملة الشرع ، فقد صار بعض الشرع غير محفوظ ، فلا يكون المجموع محفوظاً ، فلم يبق الا الامام .

وأما المقدمة الثانية فلانه لو لم يكن معصوماً لما بقي لنا وثوق بنقله للشرع ولما آمنا [فيه] الزيادة والنقصان، وكلاهما مناف للغرض من التكليف .

[وجوب كونه أفضل من كل واحد من رعيته]

قال : ويجب أن يكون أفضل من رعيته، لقبح تقديم المفضول على الفاضل ولقوله تعالى «أفمن يهدى الى الحق أحق أن يتبع أمّن لا يهدي الا أن يهدى»[1] ويدخل في ذلك كونه : أزهد ، وأورع ، وأشجع ، وأعلم ، وأكرم .

أقول: هذا هو الوصف الثاني من أوصاف الامام ، وهو وجوب كونه أفضل من كل واحد واحد من رعيته ، وهو مذهب أصحابنا الامامية وأكثر المرجئة وقوم من المعتزلة منهم الجاحظ والزيدية ، خلافاً لباقي الفرق ، والدليل عليه وجهان :

الاول عقلي : وتقريره أنه لو لم يكن أفضل لكان اما مساوياً أو مفضولا، وكلاهما باطل ، أما الاول فلاستلزامه الترجيح بلا مرجح ، وهو باطل ، اذ ليس أحدهما أولى بأن يكون اماماً والاخر بأن يكون مأموماً من العكس ، فيلزم حينئذ اما أن يكونا امامين معاً ، وهو باطل [بالاجماع] ، أو لا يكونا امامين معاً ، وهو باطل أيضاً ، لاستحالة خلو الزمان من امام. وأما الثاني فلانه يقبح عقلا تقديم المفضول على الفاضل فيما هو أفضل منه فيه ، وانكاره مكابرة .

الثاني نقلي : وهو كثير من ذلك قوله تعالى «أفمن يهدى الى الحق أحق

---

(١) سورة يونس : ٣٥ .

أن يتبع أمن لايهدي الا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون»[١] هذا دليل قاطع على اعتبار الافضلية في الامام .

قوله « فيدخل في ذلك» الى آخره ، يريد أنه حيث بينا وجوب أفضليته [٢] دخل في ذلك وجوب كونه أزهد وأورع وأشجع وأعلم وأكرم ، لانه لو كان أحد أفضل منه فى صفة من هذه الصفات للزم تقديم المفضول على الفاضل بالنسبة اليه في تلك الصفة ، وهو قبيح لما تقدم .

[وجوب كونه عليه السلام منصوصاً عليه]

قال : ويجب أن يكون منصوصاً عليه ، لانا شرطنا فيه العصمة ، وهي من الامور الباطنة التي لايعلمها[٣] الاعلام الغيوب ، فيجب أن يتعين بالنص لا بغيره .

أقول : هذا هو الوصف الثالث ، وهو كونه منصوصاً عليه ، ولا خلاف في كون النص طريقاً الى تعيين الامام، وانما الخلاف في أنه هل يحصل طريق غيره يفيد تعيين الامام أم لا ؟ فقال الزيدية : القيام والدعوة أيضاً طريق آخر وقال أهل السنة : أن اختيار الامة طريق آخر. وقالت الراوندية : الارث طريق آخر . وقال أصحابنا الامامية : لاطريق الا النص ، وهو الحق .

ودليله : كلما وجب كون الامام معصوماً وجب كونه منصوصاً عليه ، لكن المقدم حق فالتالي مثله . أما حقيقة المقدم فقد تقدم بيانها . وأما بيان الشرطية: فلان العصمة من الامور الخفية التي لااطلاع عليها الا لعلام [٤] الغيوب ، فلو

---

(١) سورة يونس : ٣٥ .

(٢) في «ن» : كونه أفضل .

(٣) وفي المطبوع من المتن : لايطلع عليها غير الله تعالى .

(٤) في «ن» : علام .

لم يجب أن ينص عليه مع أنه كلفنا باتباعه لزم تكليف مالا يطاق .

وأعلم أن النص لغة: الاظهار والابانة. واصطلاحاً: هواللفظ الذي لايحتمل غير مافهم منه ، وحينئذ في حكم المصنف أن الامام يتعين بالنص لابغيره نظر فانه كما يتعين بالنص يتعين بخلق المعجز على يده ، كما في حق قائم زماننا (صلوات الله عليه وسلامه) وكما في حق من لم يسمع النص ولم ينقل اليه ، فان الامام مطلقاً لايتعين عنده الا بخلق المعجز .

[اثبات امامة علي بن أبي طالب عليه السلام]

قال : البحث الثالث ـ في أن الامام بعد الرسول صلى الله عليه وآله هو علي بن أبي طالب عليه السلام : ويدل عليه وجوه :

الاول ـ أن الامام يجب أن يكون معصوماً ـ على ما بيناه ، ولاشيء من الصحابة والذين ادعي لهم الامامة غيره بمعصوم ، فتعين أن يكون هو الامام. والمقدمة الثانية اجماعية .

أقول : لما فرغ من ذكر وجوب الامامة وأوصاف الامام ، شرع في تعيينه وهو مطلب «من» أي من الامام ؟ وقد اختلف الناس في ذلك بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله : فقالت العباسية : هو العباس بن عبدالمطلب بالارث وقال أهل السنة : هو أبوبكر بن أبي قحافة بالاختيار. وقالت الشيعة: هو علي بن أبي طالب بالنص وهو الحق لوجوه :

الاول ـ الامام يجب أن يكون معصوماً، ولاشيء من غير علي عليه السلام ممن ادعي له الامامة بمعصوم، ينتج : أنه لاشيء من غيره بامام ، فيكون علي عليه السلام هو الامام ، وهو المطلوب . أما الصغرى فقد تقدّم بيانها . وأما الكبرى فلوجهين :

الاول: الاجماع على ذلك، فان الناس قائلان : قائـل بأن الامام معصوم فهو علي عليه السلام ، وقائل بأن الامام غيرمعصوم فهو غيرعلـي عليه السلام فالقول بوجوب العصمة في الامام مع كونه غيرعلي عليه السلام خارق للاجماع فقد بان الاجماع على عدم عصمة غيره .

الثاني: الاجماع حاصل أن العباس وأبابكر كاناكافرين، ولاشيء من الكافر بمعصوم ، واذا لم يكن غيره اماماً كان هو الامام، ولماتقدم من وجوب وجود الامام في كل زمان ، فلـو لم يكن هو الامام لزم خلـو الزمان عن امام ، وهو باطل .

قال: الثاني ـ النقل المتواتر عن الشيعة خلفاً عن سلف ـ ونقله المخالف أيضاً ـ أن النبي صلى الله عليه وآله نص على علي عليه السلام بامرة المؤمنين وبأنه خليفته من بعده .

أقول: هذا هو الوجه الثاني من دلائل امامته عليه السلام، وهو أن الشيعة على كثرتهم وانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها نقلـوا نقلا متواتراً النص الجلي من الرسول صلى الله عليه وآله على علي عليه السلام، كقوله: « أنت الخليفة من بعدي سلموا عليه بأمرة المؤمنين واسمعوا لـه وأطيعوا »[1] فيكون هو اماماً، وهو المطلوب .

ان قلت: نمنع صحـة هذه الاخبار، فانها لم يعلـم الا من جهتكم، سلمنا لكن نمنع من كونها متواترة، والا لافادتنا العلم كماأفادتكم .

قلت: الجواب عن الاول: أنا قد بينا نقل الشيعة على كثرتهم وانتشارهم ،

---

(١) حديث متواتر بين الفريقين، ونقلوه عن طرق مختلفة، وكتبهم المناقب مشحونة بذلك ، وقـد صنف في ذلك السيد ابن طاوس كتابـه المعروف بـ « اليقين في أمرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام » .

وعدم نقل غيرنا لها كان لدواع دعتهم الى اخفائها :

منها : المعاندة لعلي عليه السلام والبغض له، فانه لنصرته الاسلام كان قد قتل أنساب أكثرهم .

ومنها: الحسد له عليه‌السلام لكثرة فضائلـه وخصائصه، ولا خير في من لايعرف حاسده .

ومنها: توهم بعضهم أن علياً عليه‌السلام لايضطلع[1] باعباء الخلافة لصغر سنه ودعابه[2] فيه، وتوهم أن الخلافة أمر دنيوي وشيء مصلحي ، ومثل ذلك جاز مخالفة الرسول صلى الله عليه وآله فيه .

ومنها: غلبة شياطينهم واستحواذه عليهم، وان كانـوا عالمين باضطلاعه بها هذا في زمن الصحابة، وأما في التابعين لهم فلتقليدهم لهؤلاء وميلهـم الى الدنيا الحاصلة في يد من تصدى للخلافـة ، ثم قلدهم الاتباع واتباع الاتباع حتى صار ذلك شبهة صارفة لطالب الحق عن النظر في أدلتنا، أعاذناالله تعالى من الهوى والمعصيـة . هذا مع أن المخالف قـد نقل ذلك أيضاً من طرق متعددة .

منها ماروواه محمد بن جرير الطبري في كتاب المستنير[3] عن الحسن بن محمد بن[4] جميل قال: حدثنا جرير عن الاعمش عن أبي الضحى عن مسروق عن عائشة قالت: سألت رسول الله من الخليفة بعدك؟ قال: انظري فنظرت، فاذا هو علي بن أبي طالب[5]. وغيرذلك من الاخبار .

---

(١) اضطلح: نهض به وقوى عليه .

(٢) المراد منه الرجل الضعيف القصير يهزأ منه .

(٣) فى اثبات الهدى: المستبين .

(٤) فى اثبات الهدى: عن حميد عن جرير .

(٥) أخرجه الحر العاملى عن ارشاد الطالبين [هذا الكتاب]: فى اثبات الهداة←

وعن الثاني: أن الخبر المتواتر لايشترط فيه اتفاق جمهور الناس على نقله، بل يشترط أن ينقله جماعة يحصل العلم بقولهم، وهو حاصل هنا، فان الشيعة الان كثيرون وينقلون عن سلفهم أنهم كانوا كذلك وهكذا حتى انتهى الى الطبقة الاولى، فقدحصل الشرط واستوى الطرفان والواسطة، فتكون هذه الاخبار متواترة، وهوالمطلوب .

وأما وجه اختصاصنا بافادتها العلم دونكم فلوجهين :

الاول : يشترط في افادة الخبر المتواتر العلم أن لايكون السامع [قد] سبق الى اعتقاده نفي مخبره، لشبهة أو تقليد كاليهود ، فانهم انما لم يفدهم تواتر معجزات الرسول صلى الله عليه وآله العلم، لماسبق الى أذهانهم من شبهة « تمسكوا بالسبت أبداً » وتقليدهم لعلمائهم ، وكذلك أنتم لم تفدكم هذه الاخبار العلم ، لما ذكرنا من الشبهة السابقة في زمن الصحابة والتابعين .

الثاني: أن الناس قائلان: قائل بأن العلم عقيب الخبر المتواتر نظري . وقائل بأنه ضروري، ولاريب في أن النظريات لايجب الاشتراك فيها، لوقوع التفاوت في الناس بالنسبة اليها ، وكذلك الضروريات، خصوصاً ان استندت الى سبب كالاحساس، وهنا كذلك، فان مستند[1] الخبر السماع .

[نزول آية انما وليكم الله فى على عليه السلام]

قال: الثالث ـ قوله تعالى « انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون » [2] والاستدلال به يتوقف على

٢/٢٥٦ .

(١) فى «ن»: مستفيد .

(٢) سورة المائدة : ٥٥ .

مقدمات :

احداها: أن لفظة « انما » تفيد الحصر، وهو متفق عليه بين أهل اللغة .

الثانية: أن لفظة «الولي» هنا يراد بها الاولى بالتصرف، وهو مشهور عند أهل اللغـة ومستعمل في العرف، لقوله عليه السلام « أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل» [١] . وقولهم: «السلطان ولي الرعية، وولي الدم وولي الميت»[٢] .

الثالثة: أن المراد من «الذين آمنوا» بعض المؤمنين لاتصافهم بصفةليست عامة لكل المؤمنين ، ولانه لوكان للجميع لكان الولي والمتولـي واحد وهو محال .

الرابعة: أن المراد بذلك البعض هو علي عليه السلام، للاجماع علىأنه هو الذي تصدّق بخاتمه حال ركوعه، فنزلت هذه الاية .

أقول: هذا هوالوجه الثالث من دلائل امامته عليه السلام، ووجهالاستدلال بهذه الاية يتوقف على تقرير مقدمات .

الاولى : أن « انما » للحصر، ويدل عليـه المنقول والمعقول، أما الاول فاجماع أهل العربية ظاهر، قال الفرزدق :

أنا الذائد الحامي الذمار وانما ... يدافع عن أحسابكم أنا أو مثلي

ووجه الاستدلال بهذا من جهة اللفظ والمعنى : أما اللفظ فهو أنـه لولم يرد الحصر ، أي مايدافـع الا أنا ، لزم أن يكون تقدير الكلام يدافـع أنا ، وهو غلـط ، لان العرب لاتبرز ضمير المتكلـم في المضارع الاّ عند تقدّمه

(١) المعجم المفهرس لالفاظ الحديث ٦/٥٤٩ .

(٢) مجمع البحرين ١/٤٥٥ .

عليه ، أو فصله بـ « الا » وأخواتها . وأما المعنى فلان غرض الشاعر الافتخار وذلك لايحصل الاّ اذاكان المدافع عن الاحساب هو أو مثله لاغيرهما، وهو معنى الحصر .

وأماالمعقول فهو«أن» للاثبات و«ما»للنفي،فاذا ركبت احداهمامع الاخرى يجب أن يبقيا على ماكانتا عليه، والالزم التغيير والنقل، وهو خلاف الاصل ، فاما أن يكونا واردين على موضوع واحد وهو محال، أو يكون الاثبات لغير المذكور والنفي للمذكور وهو باطل بالاجماع، فبقي العكس، وهو أن يكون الاثبات للمذكور والنفي لغيره، وهو المراد بالحصر .

ان قلت: لانسلم أنها للحصر، ويدل عليه صحةالتأكيد، يقال: انما جاءني زيد وحده، ولوكان للحصر لزم التكرار، وأيضاً يقال: انما الناس العلماء. فلا يفيد الاختصاص، والالزم المجاز أوالاشتراك، وهما على خلاف الاصل .

قلت: الجواب أما افادتها للحصر فقد دللنا عليه، وأما أنه يؤكد فذلك لا دائماً، بل في موضع الاشتباه، سلمنالكن التأكيدلابدأن يفيدفائدةالاختصاص، والا لاستحال تأكيده بمايفيد الاختصاص .

قوله: انها تستعمل حيث الاختصاص، كقوله «انما الناس العلماء» .

قلنا ذلك استعمال على سبيل المجاز ، لانّا قد بيّنا كونه حقيقة في الحصر ، فلو جعلناه حقيقة في عدمه كان مشتركاً والاصل عدمه ، وان كان الاصل [أيضاً] عدم المجاز أولى ، والمجاز هنا ظاهر، فان غير العالم اذا لم يحصل الصفة التي باعتبارها امتاز عن غيره من الحيوانات صحّ سلب الانسانية عنه مجازاً .

المقدمة الثانية : أن المراد بـ « الولي » هنا هو الاولى بالتصرف والتدبير، ويدل عليه أن ذلك مستعمل فيه لغة وعرفاً وشرعاً .

أما لغة فلانأهل اللغة نصوا على ذلك، وقد ذكره المبرد في كتاب له في صفات الله تعالى ان الولي هو الاولى بالتصرف. وقال الكميت يمدح أمير المؤمنين عليه السلام :

فنعـم ولي الامر بعـد وليـه ومستجمع التقوى ونعم المؤدب

وأما عرفاً فقولهم لمن ترشح للخلافة « ولي العهد » ، وقولهم « السلطان ولي من لاولي له » .

وأما شرعاً فقوله عليه السلام : « أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليهـا فنكاحها باطل » أي من هو أولى بالعقد عليها . وقولهم « ولي الدم » . والكل من هذه الاستعمالات يفيد الاولى بالتصرف ، واذاكان كذلك وجب أن يكون حقيقة فيه، والا كان مجازاً اذ الاصل عدمه، واذاكان حقيقة فيه وجب أن لايكون حقيقة في غيره ، والالزم الاشتراك ، وهو خلاف الاصل .

ان قلت : قد ورد الولي بمعنى الصديق والناصر، والاصل في الاستعمال الحقيقة ، فيكون مشتركاً ، وخلاف الاصل يصار اليه للدليل ، فلم لايجوز أن يكون المراد أحد المعنيين المذكورين ؟ وحينئذ لادلالة فيه على مطلوبكـم .

قلت: حيث بينا أنه حقيقة في الاولى كان مجازاً في غيره، وان كان مستعملا ثم. ولئن سلمنا ماذكرتم ، لكن لايجوز أن يكون المراد بالولي هنا الصديق، لانه كلام متهافت لاطائل تحته . ولا الناصر لان نصرة المؤمنين عامة بدليـل قوله « المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض »[1] .

ونحن نستدل على أن المراد بالذين آمنوا هنا بعض المؤمنين ، فيلزم أن يكون للبعض الاخر غير ناصراً ، لماذكرنا من ارادة الحصر ، وذلك مناقـض للاية المذكورة ، والتناقض في كلامه تعالى محال .

---

(١) سورة التوبة : ٧١ .

المقدمة الثالثة: أن المراد بـ « الذين آمنوا » بعض المؤمنين، ويدل عليه وجهـان :

الاول : أنه وصفهم بوصف غير حاصل لجميعهم ، وهو ايتاء الزكاة حال الركوع ، اذ الجملة هنا حالية ، وانتفاء هذا الوصف عن كلهم ظاهر ، فيكون المراد البعض وهو المطلوب .

الثاني: أن الضمير المذكور ـ أعني الكاف والميم ـ عائد الى كل المؤمنين لانه قال قبل هذه الاية بلافصل « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافريـن يجاهدون في سبيل الله ولايخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم »(١) واذا كان كذلك لايجوز أن يكون المراد بـ « الذين آمنوا » في هذه الاية الجميع ، والالزم أن يكون الولي والمولى عليه واحداً، فيكون كل واحد ولي نفسه ، وهو محال ، فيكون المراد البعض ، وهـو المطلوب .

المقدمة الرابعة: أن المراد بذلك البعض هو علي بن أبي طالب عليه السلام لوجوه :

الاول: اتفاق المفسرين على ذلك، فانه ورد أن علياً عليه السلام كان يصلي فسأله سائل وهو راكع في صلاته ، فاومى بخنصرة اليمنى اليه، فأخذ السائل الخاتم من خنصره(٢) . ورواه الثعلبي وغيره والحديث طويل، وفيه: أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: اللهم اشرح لي صدري ويسر لي أمري واجعل لي وزيراً من أهلي علياً أخي أشدد به ظهري . قال أبو ذر : فوالله مااستتم الكلمة حتى

---

(١) سورة المائدة: ٥٤ .

(٢) رواه السيد ابن طاوس عن تفسير الثعلبـي في الطرائـف: ٤٧، واحقاق الحق عنه: ٤٠٢/٢، والبحار: ١٩٥/٣٥ .

نزل جبرئيل فقال : يامحمد اقرأ « انما وليكم الله ورسوله » الاية [١].

ان قلت: يلزم استعمال لفظ الجمع في الواحد، وهوخلاف الأصل حقيقة.

قلت : قد اشتهر في لغة العرب استعمال الجمع للواحد على سبيل التعظيم، وهذا المقام مناسب للتعظيم فجاز ذلك .

الثاني: أنا قد بينا أن المراد بـ « الذين آمنوا » بعض المؤمنين، وكل من قال بذلك قال : ان المراد هو علي عليه السلام . فلو حملناها على وجه آخر غيره كان خرقاً للاجماع .

الثالث : أن المراد بـ « الذين آمنوا » اما كل المؤمنين أو بعضهم ، فان كان الاول فعلي داخل فيهم قطعاً بل هو سيدهم ، وان كان الثاني فقد قلنا أنه المراد ، فعلي عليه السلام هو مراد على التقديرين وهو المطلوب .

الرابع : أنا قد بينا أن هذه الاية تدل على كون بعض المؤمنين أولى بالتصرف في كلهم، وقد أجمع المسلمون أنها لا تقتضي أمة غيره، فتكون مقتضية لامامته ، والا لزم تعطيلها .

اذا تقررت هذه المقدمات فنقول :علي عليه السلام أولى بالمؤمنين ،وكل من كان أولى بهم فهو امامهم ، ينتج : أن علياً عليه السلام امامهم ، أما الصغرى فقد تقدمت في المقدمات ، وأما الكبرى فلانه ليس مرادنا بالامام الا ذلك .

[خبر يوم الغدير]

قال : الرابع ـ الخبر المتواتر يوم الغدير من قوله عليه السلام ،ألست أولى منكم بأنفسكم قالوا : بلى يارسول الله .فقال : من كنت مولاه فعلي مولاه،

(١) رواه السيد ابن طاوس عن تفسير الثعلبي في الطرائف: ٤٨، وكذا احقاق الحق عنه: ٩٥/٤، والبحار: ١٩٤/٣٥، والكشاف: ٦٢٤/١ .

اللهم وال من والاه وعـاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذلـه ، وأدر الحق معه أينما دار .[١]

ولفظة «مولى» يراد بها الاولى بالتصرف : أما أولا فللاستعمال ، كمايقال لسيد العبد «مولاه» أي أولى به . وأما ثانياً فلانتفاء معانيها سوى المطلوب وأما ثالثاً فلان مقدمة الخبر تدل عليه .

أقول : الرابع من دلائل امامته عليه السلام خبر [يوم] الغدير ، وهو أن الرواة نقلوانقلا متواتراً أن النبي صلى الله عليه وآله لما رجع من حجة الوداع وصل الى موضع يقال له غدير خم ، فكان ذلك وقت الظهيرة في حر شديد ، فأمر أصحابه بالنزول وأن يضعوا [له] الاحمال شبه المنبر فوضعت ، فصعد عليها وخطب الناس خطبة عظيمة قال فيها : أيها الناس ألست أولى منكم بأنفسكم؟ قالوا بلى يارسول الله ، قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله ، وأدر الحق معه كيف مادار .[٢] والاستدلال به يتوقف على أمرين :

الاول: بيان صحة الخبر، فهذا مما لاشك فيه بين الرواة ونقلة الاحاديث، وهو ماذكره علي عليه السلام يوم الشورى . وأيضاً أن الامة اختلفوا في دلالته: فقالت الشيعة يدل على امامة علي عليه السلام ، وقال أهل السنة يدل على أفضليته ، ولم يقدم أحد على منعه ، فيكون صحيحاً اجماعاً .

---

(١) وهو حديث متواتر بين الفريقين ، وقد صنف الفريقان في ذلك كتباً ورسائل، ورووا عن طرق مختلفة ، وروى السيد بن طاوس في الطرائف الحديث عن طريق العامة، وعد قريب مائة وعشرين طريقاً للحديث ، ومن المتأخرين صنف العلامة الاميني كتابه الشهير في ذلك ، ولقد أحسن وأجاد .

(٢) راجع الطرائف: ١٣٩ ـ ١٥٣ ، والغدير : ٢٠/١ ـ ١٨١ .

ان قلت : ان ابن داود السجستاني منع من صحته ، والجاحظ طعن في رواته ، فلايكون مجمعاً على نقله .

قلت : نقل أن ابن داود تنصل من القدح فيه وتبرأ مما قذفه به محمد بن جريد الطبري حين خرجه للحديث من سبعين طريقاً ، والجاحظ انما طعن في بعض رواته لافيه ، مع أن خلاف الواحد لايقدح .

الثاني : أن المراد هنا بـ «المولى» الاولى بالتصرف لوجوه :

الاول: أنها مستعملة في ذلك، كما يقال لسيد العبد «مولاه» أي أولى به ، وكما في قوله تعالى في حق الكفار «مأواكم النار هي مولاكم» (١) ، قال أبو عبيدة : أي أولى بكم ، وقال الاخطل في حق عبد الملك يمدحه :

فأصبحت مولاها من الناس كلهم وأخرى قريش ان تهاب وتحمدا

وقال المبرد : الولي والمولى بمعنى واحد ، أي الاولى .

وقال الفراء في كتاب معاني القرآن: الولي والمولى بمعنى واحد، والاصل في الاستعمال الحقيقة .

الثاني : أن لفظة «مولى» وردت لمعان متعددة ، كالاولى بالتصرف كما ذكرنا والسيد وابن العم والجار والحليف والعتق والناصر ، ولاشيء من معانيها سوى الاول بمراد، فيكون هو المتعين فهو المطلوب وانما قلنا أن ماعدا الاول غير مراد لان فيها (٢) ماهو كاذب عليه ، ومنها ماهو معلوم لكل أحد، فلافائدة في أعلامه. ونصب الرجال شبه المنبر في ذلك الوقت في الحر الشديد والاخبار بما هو ظاهر كقوله من كنت ابن عمه فعلي ابن عمه ، أو من كنت جاره فعلي جاره، هذا مما لايقوله ذو بصيرة .

ان قلت : لم لايجوز أن يكون المراد غير ماذكرتم ، وهو أن يراد بـه

(١) سورة الحديد : ١٥

(٢) في «ن» : منها .

المشاجرة التي جرت بين علي عليه السلام وزيد بن حارثة، وذلك أن علياً عليه السلام قال لزيد اني مولاك كما أن رسول الله صلى الله عليه وآله مولاك، بمعنى ولاء الارث ، فأنكر زيد ذلك ، فأراد رسول الله صلى الله عليه وآله يصدق علياً عليه السلام بهذا الحديث .

قلت : هذا كلام باطل ، وذلك لان زيداً قتل في سرية مؤتة سنة ثمان من الهجرة ، وهذا الكلام كان في حجة الوداع سنة عشر من الهجرة، فأين أحدهما من الاخر .

الثالث : أن مقدمة الخبر ولواحقه ومتنه تدل على ماقلناه . أما المقدمة فهو أن رسول الله صلى الله عليه وآله مهد قاعدة لهذا المعنى بقوله « ألست أولى منكم بأنفسكم» ثم عطف عليه بالفاء بقوله «فمن كنت مولاه» الى آخره، فدل على أن المراد بالمولى هو الاولى، والا لم يكن لتقديم تلك المقدمة والعطف عليها فائدة، لان ايراد اللفظ المشترك لامع القرينة الغاز، وهو غير لائق بالنبي (ص).

وأما لواحقه فهو أن الصحابة في ذلك المقام هنئوا العلي عليه السلام بذلك والتهنئة بغير هذا المعنى غير مستحسنة ، بل ولا شيء من غير هذا يوجب له التهنئة أصلا، هذا مع أن عمر صرح بذلك في تهنئته بقوله « بخ بخ لك ياعلي أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة » [1] .

وأما متنه فهو أن علياً عليه السلام احتج به على العموم مراراً متعددة، منها يوم الشورى ولم يرد عليه أحد بأنه لادليل فيه على مرادك، فدل على أن القوم فهموا معناه [2] ، وهو المطلوب ، واذا ثبت أنه أولى بالتصرف فينا كان هو الامام ، اذ لانعني بالامام الا ذلك .

---

(١) راجع الطرائف : ١٤٧ .

(٢) في «ن» : فهموا منه ماقلناه .

[قول النبي (ص) لعلي أنت مني بمنزلة هارون من موسى]

قال : الخامس ـ قوله عليه السلام المتواتر « أنت مني بمنزلة هارون من موسى الا أنه لانبي بعدي »[1] .

والمنزلة هنا للعموم، والا لما صح الاستثناء منها. ومن جملة منازل هارون أنه لوعاش بعد موسى لكان خليفة، لانه كان خليفة له حال حياته بقوله «أخلفني في قومي»[2] فيكون كذلك بعد وفاته ، والا لكان معزولا عن تلك الولاية ، فيكون غضاً من منصب النبوة . ولانه كان رسولا مفترض الطاعة ، فلو عاش وجب عليهم طاعته .

أقول : هذا هو الوجه الخامس من دلائل امامته عليه السلام ، ومضمونه أن النبي صلى الله عليه وآله قال لعلي عليه السلام لما خرج الى تبوك وخلف علياً في المدينة ، فخرج لوداعه وقال : اني لم أتخلف عنك في غزاة قط ، فقال له: ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى الا أنه لانبي بعدي[3]. وقال له ذلك أيضاً في غير ذلك من المواطن .

ووجه الاستدلال به على امامته يتوقف على مقدمات :

الاولى : تصحيح الخبر ، وهو أيضاً مما لاشك في تواتره عند المخالف والمؤالف ، فالمخالف استدل به على فضيلته ، والمؤالف على امامته ، وقدخرج

---

(١) رواه في الطرائف عن طرق مختلفة: ص٥١ ـ ٥٤ ، وقد أخرجنا في ذيل تلك الصفحات مصادره عن كتب الفريقين ، وكذا مواطن تلك المقالة عن النبي (ص) .

(٢) سورة الاعراف : ١٤٢ .

(٣) رواه أحمد في مسنده : ٣٢/٣ و ٥٦ و ٧٤ و٨٨ و ٩٤ و٣٣٨ . و ١٧٠/١ و١٧٣ و٢٣٠ و٤٣٨/٦ . وابن المغازلي في المناقب : ٣٣ و٣٤ .

هـذا الحديث البخاري ومسلم في صحيحيهما[١].

الثانية : أن الـمراد بالمنزلة هنا جميع المنازل الاالنبوة ، والدليل عليه هو أنه ليس مراده منزلة واحدة ، وكلما كان كذلـك كان المراد جميع المنازل ، أما الاول فلانه استثنىمنه ، ولاشيء منالواحد بالشخص بمستثنىمنه ، لاجماع أهل العربية علـى وجوب كون المستثنى منـه أمراً متعدداً .

أما الثانى فلوجوه :

الاول : أن الناس قائلان : قائل أن المراد منزلة واحـدة ، وهو خلافته في حياته . وقائل أن المراد جميع المنازل ، فالقول بأنه ليس المراد منزلة واحدة ولاجميع المنازل خارق للاجماع .

الثاني : أنه لو لـم يكن المراد جميع المنازل لـما حسن الاستثناء ، لان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل كالعدد ، وحيث لااخراج لم يكن استثناء حقيقة، بل مجازاً ، والالزام الاشتراك وهو خلاف الاصل .

الثالث: أنه لولم يكن المراد الجميع لزم الاجمال وعدم فهم مراد الحكيم من اللفظ ، واللازم باطل فكذا الملزوم ، بيان الملازمة : أنه لما تبين عدم ارادة المنزلة الواحـدة وجب ارادة جميع المنازل ، لان حمله علـى بعض المنازل المعينة دون بعض ممتنع ، لعدم اشعار اللفظ بذلك البعض ، فبقي أن يحمل على بعض غير معين ، وهـو اجمال من غير معين ، وهو ممتنع على الحكيم .

المقدمة الثالثة : أن هارون لو عاش بعد موسى عليه السلام لكان خليفة له لوجوه :

---

(١) البخارى فى صحيحه : ١٢٩/٥ و ٢٠٨/٤ ، ومسلم فى صحيحه : ١٨٧٠/٤ و ١٨٧١ . وكذا فى ٩١/٢ ط محمد على صبيح بمصر .

الاول : أنه خليفة له حال حياته ، لقوله «أخلفني في قومي»[١] فلو لم يكن خليفة بعده لكان معزولا عن هذه المرتبة ، وهو حط من مرتبته .

الثاني : أنه كان شريكا له في الرسالة ، فلو عاش بعده لكان مفترض الطاعة على قومه .

الثالث : أنه لمكان نبوته كان معصوماً فيجب على موسى عليه السلام أن يقدمه على غير المعصوم ، لقبح تقديم غير المعصوم على المعصوم .

الرابع : أن اليهود وغيرهم نقلوا أن موسى عليه السلام نص عليه ، وجعله وصيه وخليفة بعده ، فلما مات جعل الوصاية في يوشع بن نون ، وأفضى اليه بأسرار التوراة والالواح ، وذلك على سبيل الوداعة لاعلى سبيل الاستقرار ليوصلها الى ولدي هارون شبر وشبير ، وهو يدل على أن هارون لو عاش بعده لكان خليفة بدل يوشع بن نون .

اذا تقررت هذه المقدمات فنقول: ثبت لعلي عليه السلام منزلة من النبي صلى الله عليه وآله كجميع منازل هارون من موسى، ومن جملتها كونه خليفة لموسى لو عاش بعده ، فيكون علي عليه السلام كذلك ،لانه عاش بعده ، وهو المطلوب.

[انه عليه السلام أفضل الناس بعد رسول الله (ص)]

قال: السادس ـ أنه عليه السلام كان أفضل الصحابة، فيكون هو الامام .

أما المقدمة الصغرى فمن وجوه :

الاول: أنه جمع الفضائل النفسانية: كالعلم، والذكاء والكرم . والفضائل

(١) سورة الاعراف :٦٦ .

البدنية: كالزهد، والعبادة، والشجاعة. وغير ذلك مما لم يحصل لاحد من الصحابة.

أقول: الدليل السادس على امامته عليه السلام هو أنه أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وكل من كان كذلك فهو الامام. أما الصغرى: فلنا في بيانها طريقان: اجمالي وتفصيلي.

أما الاجمالي فمن وجوه:

الاول: قوله تعالى «قل تعالوا ندع أبنائنا وأبنائكم ونسائنا ونسائكم وأنفسنا وأنفسكم»(١)، والمراد بـ «أنفسنا» هو علي عليه السلام، لماثبت بالنقل الصحيح (٢)، وليس المراد أن نفسه هي نفس النبي صلى الله عليه وآله في الحقيقة، لبطلان الاتحاد، فوجب حمله على المجاز أي نفسه كنفسه، اذ هو المتعارف بين أهل اللغة في قولهم «زيد الاسد» أي مثل الاسد في الشجاعة، وأبو يوسف [هو] أبو حنيفة، أي مثله في الفقه. ومعلوم أن نفس النبي صلى الله عليه وآله أفضل من سائر الصحابة، فنفس علي عليه السلام كذلك.

الثاني: خبر الطائر نقلا متواتراً أن النبي صلى الله عليه وآله أتي بطائر مشوي، فقال: اللهم أئتني بأحب خلقك اليك يأكل معي من هذا الطائر، فجاء علي عليه السلام (٣) والمعنى من محبة الله هو ارادة الثواب الزائد، وذلك لا يستحق الا بأكمل الطاعات، فتكون طاعات علي عليه السلام أكمل، فيكون أفضل.

---

(١) سورة آل عمران: ٦١.

(٢) حديث المباهلة مسطور فى كتب الفريقين، ورواه السيد ابن طاوس عن طريق العامة فى كتابه الشريف الطرائف بأسناد مختلفة: ٤٢ ـ ٤٧.

(٣) حديث الطائر متفق بين الفريقين ورواه السيد ابن طاوس فى الطرائف: ٧١ - ٧٣، وابن المغازلى فى المناقب: ١٦٣ ـ ١٦٤، والبحار: ٣٥٥/٣٨، والفصول المهمة: ٣٧.

الثالث : أن النبي صلى‌الله عليه وآله لما آخى بين الصحابة آخى بينه وبين علي عليه السلام[١] والمؤاخاة لرسول الله صلى الله عليه وآله دالة على أفضليته على باقي الصحابة .

الرابع: روي عن ابن‌مسعود أنه قال: قال رسول الله صلى‌الله عليه وآله: علي خير البشر فمن أبي فقد كفر[٢] .

الخامس: روت عائشة أنها قالت: كنت عند رسول الله صلى‌الله عليه وآله فأقبل علي عليه السلام فقال رسول الله صلى‌الله عليه وآله: هذا سيد العرب ، فقلت: يارسول الله ألست سيد العرب ؟! قال: أنا سيد العالمين[٣] .

السادس: روى البيهقي عن النبي صلى‌الله عليه وآله قال: من أراد أن‌ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته، فلينظر الى علي بن أبي‌طالب عليه السلام[٤] وهذا دال على مساواته للانبياء المذكورين ، وقد كان هؤلاء أفضل الناس ، والمساوي لهم كذلك .

السابع: روي عن النبي صلى‌الله عليه وآله أنه قال لفاطمة عليها السلام: ان‌الله اطلع على أهل‌الدنيا، فأختار منها أباك فاتخذه نبياً، ثم اطلع ثانياً فاختار منهم بعلك فاتخذه وصياً[٥] .

---

(١) رواه السيد ابن‌طاوس عن طريق‌العامة فى الطرائف: ٦٣ ـ ٦٥، وأخرجنا فى ذيل تلك الصفحات مصادره عن‌كتب العامة فراجع .

(٢) راجع الطرائف: ٨٨ والخوارزمى فى المناقب: ٦٦ .

(٣) راجع احقاق الحق: ٤/٤١ و٣٤٨ والطرائف : ٧٩ ومناقب ابن‌المغازلى : ٢١٤ .

(٤) راجع احقاق الحق: ٤/٣٩٤ .

(٥) راجع احقاق الحق: ٣٧٥/٧ و ١١١/٤ .

الثامن: روى أنس عن النبي صلى الله عليه وآله : ان أخي ووزيري ووصيي من أتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن أبي طالب[١] .

والاخبار في هذا الباب كثيرة لايمكن حصرها بعدّ ولا ضبطها بحدّ، كما روى أخطب خوارزم عن النبي صلى الله عليه وآله: لوأن الرياض أقلام والبحر مداد والجن والانس كتاب وحساب لماأحصوا فضائل علي بن أبي طالب[٢] .

وأما تفصيلا: فهو أن الفضائل اما نفسانية أو بدنية أوخارجية ، وكان علي عليه السلام أفضل في كل واحدة من هذه الفضائل :

أما النفسانية: فكالعلم والذكاء والفطنة والحلم وحسن الخلق والحرص على اقامة الدين وغيرذلك. فأما العلم والذكاء فسيأتي بيانه. وأما الحلم فقدبلغ فيه الغاية القصوى ، ولم يقابل مسيئاً باسائته ، كماصفح عن مروان بن الحكم يوم الجمل وكان من أعدى الناس له، وكان عبدالله بن الزبير يشتم علياً عليه السلام على رؤس الاشهاد، حتى قال علي عليه السلام : لم يزل الزبير رجلا منا أهل البيت حتى سب عبدالله وأستأسره يوم الجمل وعفى عنه، وعفى عن سعيد بن العاص مع عداوته له ، وأكرم عائشة وبعث بها الى المدينة مع عشرين امرأة مع حربها له ، وعفى عن أهل البصرة مع حربهم له وشتمهم له ولاولاده ، وأخرج لاصحاب معاوية عن الشريعة حتى شربوا مع أنهم فعلوا مع أصحابه الضد من ذلك. الى غيرذلك من مواضع حلمه .

وأما حسن الخلق فقد كان أشرف الناس خلقاً وأطلقهم ، وجهاً ، حتى نسبه عمر الى الدعابة ، وهذا مع شدة بأسه وهيبته ، قال صعصعة : كان فينا كاحدنا لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد، وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف

(١) راجع الطرائف: ٢٢ والبحار: ١٩/٣٨ والعمدة: ٣٧ .

(٢) مناقب الخوارزمي: ٢ .

الواقف على رأسه وقال معاوية لقيس بـن سعد : (رحم الله) أبا حسن فلقد كان هشاً بشاً ذا فكاهة ، فقال قيس : أما والله لقد كان مع تلك الفكاهة والطلاقة أهيب من ذي لبدتين قد مسه الطوى ،تلك هيبة التقوى ، لاكما تهابك طغام الشام[1].

واما الحرص على اقامة الدين فأظهر من الشمس ، لم يراقب أخاً ولا عماً ولا ابن عم ولا صاحباً ، وتفصيل ذلـك مشهور .

وأما البدنية : فكالزهد ، والعبادة ، والشجاعة ، وسيأتي بيانها .

وأما الخارجية :فمنها نسبه الشريف، وقربه من رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو أقرب من العباس ، لان أباطالب أخا عبدالله مـن الابوين ، وأمـا العباس فاخوه من الاب، ومنها زواجه لسيدة نساء العالمين ، ومنها شرف الاولاد بحيث لم يحصل لا حـد من المسلمين كأولاده عليه السلام.

[كونه (ع) في غاية الذكاء والحرص على تحصيل المعارف]

قال : الثاني : أنـه كان في غاية الذكاء والفطنة والحرص علـى تحصيل المعارف واقتناء الفضائـل والمتابعة للرسول عليه السلام ، والنبي صلى الله عليه وآله كان شديد الحرص على التكميل . والملازمة بينهما شديدة بحيث لا ينفك عنه فـي أكثـر الاقات . ومـع حصول القابل وتحقق المؤثر وانتفاء الموانع يحصل التأثر على أبلغ أحواله .

أقول : استدل المصنف على كونه أفضل بوجوه :

الاول : أنه أعلم الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ، فيكون أفضل، والكبرى ظاهرة ، وأما الصغرى فلوجوه :

الاول : من حيث البرهـان اللمي ، وهو الاستدلال علـى الشيء بأسبابه

(١) راجع شرح نهج البلاغه لابن أبي الحديد ١ / ٢٥ وقد نقل تمام هذه الفضائل

وعلله ، وتقريره : أن علياً عليه السلام كان في غاية الذكاء والفطنة وقوة الحدس ، وشدة الحرص على التعلم واقتناء الفضائل ، وكان النبي صلى الله عليه وآله الذي معلمه واستاذه أعلم الخلق وأحرصهم على ايصال العلم الى المتعلم ، وكان لعلي عليه السلام معه ملازمة شديدة من حين الطفولية الى حين مفارقته صلى الله عليه وآله للدنيا ، بحيث لايفارقه وقتاً من الاوقات الا أوقاتاً يسيرة كان يبعثه فيها للجهاد .

ولاشك ولاريب في أنه اذا كان المتعلم بهذه الصفة والمعلم بهذه النسبة مع شدة الملازمة بينهما ، فانه يكون أعلم الخلق بعد ذلك المعلم ، لحصول الشرائط بالنسبة الى القابل والفاعل ، فيحصل التأثير التام ، وهو ضروري ، فيكون علي عليه السلام أفضل الخلق ، وهو المطلوب.

[قوله «ص» أقضاكم علي]

قال : الثالث : قوله عليه السلام « أقضاكم علي »(١) والقضاء يستلزم العلم والدين . وقوله عليه السلام « أنا مدينة العلم وعلي بابها »(٢). واتفق المفسرون على أن قوله « وتعيها أذن واعية »(٣) المراد به علي عليه السلام .

أقول : الوجه الثالث(٤) على أنه أعلم ، وهو استدلال من حيث النص على ذلك ، وهو من وجوه :

---

(١) أخرجه الخوارزمي في المناقب : ٤٩ وكفاية الطالب ١٩٠ وغيرهما مما يطول ذكرها .

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك ٣/١٢٦ و٢٢٦ وذخائر العقبى ٧٧ وغيرهما مما يطول ذكرها .

(٣) سورة الحاقة : ١٢ .

(٤) وفي «ن» : الثاني وكذا بعده وهو يناسب ماقبله من الشرح .

الاول : قوله صلى الله عليه وآلـه « أقضاكـم علي » والقضاء يفتقر الى جميع العلوم، فيكون علياًعليه السلام عالماً به ، ولم ينص على أحد من الصحابة بمثل ذلك ، بل ان حصل في علم خاص ، كقوله « اقرأكم أبي » أي أعلمكم بايراد القرآن ، وقولـه « أفرضكم زيـد » أي أعلمكم بالفرائض وهـو المواريث ، وذلك كله جزء من أجزاء علم القضاء .

الثاني : قوله « أنـا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد الحكمة فليأتها من بابها » واذاً هو الباب ، فهو أعلم الاصحاب .

الثالث : قوله تعالى « وتعيها أذن واعيـة » ذكر المفسرون أنها أذن علي عليه السلام ، وهومبالغة له في وصفه له بالوعاية، فيكون أعلم، وهوالمطلوب.

[علمه «ع» بجميع الشرائع]

قال : الرابع : قوله عليه السلام « لو نشرت لي الـوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الانجيل بانجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم »[١]. وذلك يدل على احاطته بجميع الشرائع،ولم يحصل لغيره من الصحابة ذلك .

أقول : الوجه الرابع على أنه عليه السلام أعلم ، وهو استدلال بـاخباره [عن نفسه] واخباره حق ، لماثبت من عصمته ، وهومن وجوه :

الاول : قال عليه السلام « لو كسرت لي الوسادة وجلست عليها لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الانجيل بانجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم، والله مامن آية نزلت في بر أو بحر أوسهل أوجبل أو ليل أو نهار الا وأنا أعلم فيمن نزلت وفي أى شيء نزلت »[١].

(١) راجع احقاق الحق : ٥٧٩/٧ ـ ٥٨١ .

وذلك دليل على معرفته بجميع الشرائع ، ولم يحصل لغيره من الصحابة ذلك ، بل قال أبو بكر يوم السقيفة : « وليتكم ولست بخيركم وعلي فيكم ، فان أحسنت فاعينوني ، وان أسأت فقوموني ، ان لي شيطاناً يعتريني »[١] فاستدل أنت بكلامهما على الفرق بينهما .

اعترض أبو هاشم الجبائي على قوله عليه السلام « فحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم » الى آخره : بأن هذه الكتب منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ؟

والجواب : المراد أنه متمكن من تفاصيل أحكامها كما أنزلت ، وبيانها لمن له العمل بها بعد أداء حق الجزية، أو المراد بيان أحكامها ومانسخه القرآن منها ومالم ينسخه ، أو المراد استخراج المواضع الدالة على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله .

الثاني : قوله عليه السلام : « بل اندمجت على مكنون علم لو بحت به لاضطربتم اضطراب الارشية في الطوى البعيدة »[٢]، وقوله « ألا ان هاهنا ـ وأشار الى صدره ـ لعلماً جماً لو بحت به أصبت له حملة »[٣].

الثالث : قوله عليه السلام : « لو كشف الغطاء ماازددت يقيناً »[٤] وقوله : « سلوني قبل أن تفقدوني ، سلوني عن طرق السماء فاني أعلم بها من طرق الارض »[٥] الى غير ذلك من أقواله، ومن تتبع كلامه (صلوات الله عليه) وجد أكثر من ذلك .

---

(١) أخرجه ابن جرير في تاريخه : ٤٤٠/٢ وابن سعد في طبقاته: ١٢٩/٣ وابن قتيبة في الامامة والسياسة : ٦ . وكنز العمال . ١٣٦/٣ .

(٢) نهج البلاغة : ٥٢ الخطبة الخامسة واحقاق الحق : ٦٠٤/٧ .

(٣) راجع احقاق الحق : ٦٠٣/٧ .

(٤) راجع احقاق الحق : ٦٠٥/٧ ـ ٦٠٧ .

(٥) نهج البلاغة : ٢٨٠ .

[رجوع الصحابة اليه «ع» فى أخذ الاحكام]

قال : الخامس : أن الصحابة كانوا يرجعون اليه في الاحكام ويأخذون عنه الفتاوى ، ويقلدونه ويرجعون عن اجتهادهم اذا خالفهم ، وأخطأ أكثرهم في الاحكام ودلهم على زللهم[١] فرجعوا اليه .

أقول : الوجه الخامس على أنه عليه السلام أعلم ، وهو استدلال ببرهان اني مأخوذ من اختلاف[٢] الصحابة وغلطهم، وأنه عليه السلام بين لهم الصواب فيكون أعلم ، وهو المطلوب ، وبيان ذلك : أما أبو بكر فمن وجوه :

الاول : أن بعض اليهود سأله أين الله ؟ فقال: على العرش، فقال اليهودي: خلت الارض منه حينئذ واختص ببعض الامكنة ، فأمره أبو بكر بالانصراف، فلقيه علي عليه السلام بعد أنه استهزأ بالاسلام ، فقال له علي عليه السلام : ان الله أين الاين فلا أين له[٣]، الى آخر الحديث ، فأسلم على يده .

الثاني : أنه سئل عن الكلالة والارث فلم يدر ماهما ، فأوضحهما له علي عليه السلام[٤].

الثالث : أن شخصاً في زمن أبي بكر شرب الخمر وادعى أنه جهل تحريمها فلم يدر أبو بكر ماوجه الحكم ، فقال علي عليه السلام : اختبروا حاله من المهاجرين والانصار أنه هل سمع منهم آية التحريم أم لا ؟ فان لم يسمع فلا

---

(١) فى المطبوع من المتن : ذلك .

(٢) فى «ن» : اختلاط .

(٣) التوحيد للصدوق : ١٨٠ .

(٤) راجع كنز العمال : ٦/٢٠ وكذا السيوطى فى الدر المنثور ذيل آية الكلالة رواهما فى عمر.

حد عليه ، فوجدوه لم يسمعها فاسقط الحد عنه[١].

الرابع : أن حماراً دخل على بقرة فنطحته فمات ، فحكم أبو بكر باهدار الحمار ، فقال عليه السلام : ان كان دخـل عليها في منامها فهوهدر والا فلا ، فصوب النبي صلى الله عليه وآله حكمه في ذلك ، وغير ذلك ممايطول تعداده.

وأما عمر فمن وجوه أيضاً :

الاول : ان امرأة زنت على عهده وهي حامل ، فأمر برجمها ، فقال له عليه السلام : ان كان لك عليها سبيل فليس لك على مافي بطنها سبيل ، فاطلقها وقال: لولا علي لهلك عمر[٢].

الثاني : أن عمر أتي بـامرأة ولدت لستة أشهر فأمر برجمها ، فنهاه علي عليه السلام وقال: ألم تسمع قوله تعالى « وحمله وفصاله ثلاثون شهراً »[٣] ثم قال في موضع آخر « وفصاله في عامين »[٤]؟ فقال عمر: لولا علي لهلك عمر وخلى لسبيلها[٥].

الثالث : أن قدامة شرب الخمرعلى عهد عمر، فاسقط عنه الحد لما تلى عليه « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنـاح فيما طعموا »[٦] فقال عليه السلام : الـذين آمنوا وعملوا الصالحات لايستحلـون محرماً ، فـاردده واستتبه فان تاب فاجلده والا فاقتله ، فتاب ولم يدر عمر مايجلده ، فقال عليه

---

(١) وسائل الشيعة : ٤٧٥/١٨ .

(٢) رواه المحب الطبرى فى رياض النضرة : ١٩٥/٢ .

(٣) سورة الاحقاف : ١٥ .

(٤) سورة البقرة : ٢٣٣ .

(٥) راجع الطرائف : ٤٧٢ ورواه البيهقى فى سننه : ٤٤٢/٤ ومحب الطبـرى فى الرياض : ١٩٤/٢ .

(٦) سورة المائدة : ٩٣ .

السلام : اجلده ثمانين ، لانه اذا شرب سكر، واذا سكر هذى ، واذا هذى افترى.

الرابع : أن عمر أتي بامرأة مجنونة شهد عليها بالزنا فأمر برجمها، فنهاه علي عليه السلام وروى له قوله صلى الله عليه وآله: رفع القلم عن المجنون حتى يفيق[1]. الى غير ذلك من مواضع خطائه ممايطول الباب بذكره .

وأما عثمان فمن وجه اجمالي وفيه كفاية، وهو أن خطأ عثمان وزلله مشهور وكلام علي عليه السلام له في ذلك كثير مأثور ، حتى آل حال خطاءه وزلله الى تخاذل أعيان الصحابة عنه ، حتى آل الحال الى قتله .

وقد كتب أصحابنا في بدع هؤلاء الثلاثة وبيان خطائهم في أحكامهم مافيه غنية ، فمن أراد وقف عليه[2].

[أنه «ع» قضى بقضايا غريبة]

قال : السادس القضايا الغريبة والاحكام العجيبة التي حكم بها ولم يسبقه اليها أحد ، كحكمه على الحالف بصدقة زنة قيد العبد وهو في رجله قبل حله، بوضع رجله مع القيد في قصعة مملوءة ماءاً ، ثم رفع القيد ووضع برادة الحديد حتى انتهى صعود الماء الى مكانه أو لا وأمره بصدقة زنة البرادة .

وكحكمه بين صاحب الارغفة[3] الخمسة وصاحب الثلاثة ، لما أذنا الثالث في الاكل فرمى لهما ثمانية دراهم لماتشاحا ، بأن لصاحب الثلاثة درهماً واحداً

---

(١) رواه أحمد في مسنده : ١/رجم المجنون والبخاري في صحيحه ٢١/٨ وصحيح أبي داود ١٤٧/٢٨ . ورواه السيد عن العامة في الطرائف : ٤٧٢ .

(٢) ومن أحسن ماكتب في ذلك كتاب الطرائف للسيد ابن طاوس، وكتاب السبعة من السلف ، وكتاب الاستغاثة للكوفي .

(٣) في المطبوع من المتن : خمسة الارغفة .

ولصاحب الخمسة الباقي ، حيث قسم الارغفة على أربعة وعشرين جزءاً .

وغير ذلك من النكت التي لاتعد ولاتحصى .

أقول ، الوجه السادس على كونـه أعلم أنه قضى بقضايا غريبة [وحكم بأحكام عجيبة] يعجزعنها حذاق العلماء ، فمنها أنه أتي بعبد قيده مولاه وحلف أنه لايطلقه حتى يتصدق بزنـة القيد ، فقال علي بقصعة فيها ، فأتي ثم حط رجل العبد وفيها القيد ، ثم رفع القيد من الماء وقال : عليّ ببرادة الحديـد وطرحها في الماء الى أن عاد الى مكانه لماكان القيد فيه، ثم قال لمولاه تصدق بزنة هذه البرادة ، فانها زنة القيد[1].

ومنها أنه أتـاه شخصان مختصمان[2] اليه ، فقال لهما : ماخطبكما ؟ فقال أحدهما : اني أصطحبت أنا وهذا الشخص في الطريق ، وكان معي خمسة أرغفة ومعه ثلاثة أرغفة ، فجاء رجل فعرضنا عليه الاكل معنا ، فلما انصرف رمى لنا ثمانية دراهم، فقلت له : خذ منها ثلاثة دراهم بعدد رغفاتك[3] وآخذ أنا خمسة بعدد أرغفي، فقال لا آخذ الا النصف، فقال لهما: هذا ممالاينبغي أن تتخاصم[4] فيه الناس، فقال صاحب الثلاثة: لاأريد الا مرّ الحق، فقال: اذا كنت لاتريد الامرّ الحق فلك منها درهم واحد، فقال وكيف ذلك؟ فقال: لان الثمانية الارغفة انقسمت على أربعة وعشرين جزءاً لكل واحد منكم ثمانية أجزاء ، فأكلت أنت ثمانية أجزاء وبقي من خبزك جزءاً واحداً ، وأكل هذا من خبزه ثمانية أجزاء ، فبقي له سبعة أجـزاء ، فيكون الضيـف قد أكل من خبزك جزءاً واحداً ومن خبزه

(١) راجع احقاق الحق : ٨/ ٩٦ .

(٢) فى «ن» : يتحاكمان .

(٣) فى «ن» : أرغفتك .

(٤) فى «ن» : عليه .

سبعة أجزاءٍ ، فيكون لك درهم واحد ولصاحبك سبعة دراهم[1] وغير ذلك من القضايا العجيبة التي يطول ذكرها .

[انتساب تمام العلوم اليه عليه السلام]

قال: السابع: أن جميع الفضلاء ينتسبون [2] اليه ، فان أهل التفسير يرجعون في علومهم الى (عبد الله بن عباس) وهو تلميذ علي عليه السلام ، حتى روى أنه شرح الباء من (بسم الله الرحمن الرحيم) من أول الليل الى آخره .

والمعتزلة والاشاعرة من المتكلمين يأخذون علمهم عنه عليه السلام .

وكذا النحو هو مستنبطه والدال عليه وواضعه لابي الاسود الدؤلي .

وعلم الاصول مأخوذ[3] من كلامه دون كلام غيره . وغير ذلك من العلوم .

أقول : الوجه السابع على أنه أعلم من جميع الفضلاء لانهم في العلوم ينتسبون اليه ويأخذون علومهم عنه ، وذلك كثير مشهور ، غير انا نذكر من ذلك العلوم المشهورة :

منها علم أصول الدين ووجوده في كلامه ، وكونه مستنبطاً من خطبه ظاهر بيّن ، ورؤساء الاصوليين ينتسبون اليه ، فانهم: اما اشاعرة أو معتزلة، فالاشاعرة شيخهم أبو الحسن الاشعري ، وهو تلميذ أبي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة ، وأبي علي قرأ على أبي يعقوب الشحام ، وأبي يعقوب قرأ على أبي الهذيل ، وأبي الهذيل قرأ على عثمان الطويل وعثمان قرأ على واصل بن عطاء ، وواصل قرأ على أبي هاشم عبدالله بن محمد الحنفية، وأبو هاشم قرأ على أبيه محمد

(١) راجع ذخائر العقبى : ٨٤ .

(٢) في المطبوع من المتن : ينسبون .

(٣) في المطبوع من المتن : موجود .

الحنفية ، ومحمد قرأ على أبيه علي بن أبي طالب عليه السلام ، وأما الشيعة فأخذ علومهم عنه ظاهر.

ومنها: علم الفقه ورجوع رؤساء المجتهدين الى تلامذته والى أولاده الاخذين علومهم عنه مشهور .

ومنها : علم التفسير والمفسرون كلهم يرجعون الى عبدالله بن عباس وهو من أحد تلامذته، حتى روى أنه شرح له في باء (بسم الله الرحمن الرحيم) من أول الليل الى آخره .

ومنها: علم النحو ومشهور أنه هو الذي استنبطه لابي الاسود الدؤلي حين دخل اليه ، فقال: ياأمير المؤمنين فسدت ألسن الناس فانح لهم نحواً ، فكتب له عليه السلام الكلام كله ثلاثة أشياء: اسم وفعل وحرف، فالاسم ماأنبأ المسمى، والفعل ماأنبأ عن حركة المسمى، والحرف ماجاء لمعنى في غيره ، وكل فاعل مرفوع، وكل مفعول منصوب، وكل مضاف اليه مجرور فأخذه أبو الاسود وفرع عليه هو وغيره حتى صار علماً مشهوراً .

ومنها: علم الخطابة والبلاغة، واليه فيه تشد الرحال حتى قيل في كلامه : انه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق ، منه يعلم الناس أصناف البلاغة ، حتى قال معاوية: ماسن الفصاحة لقريش غيره. وقال ابن نباتة: حفظت من خطبه مائة خطبة. وقال عبدالحميد بن يحيى: حفظت من خطبه سبعين خطبة. الى غير ذلك من العلوم التي يطول تعدادها[1] .

(١) وقد عد انتساب هذه العلوم الى علي عليه السلام محمد بن عمر الرازي في الكتاب الذي صنفه وجعله دستوراً لولده وسماه كتاب الاربعين في الفصل الخامس من المسألة التاسعة والثلاثين : ٤٦٥ ــ ٤٧٦ وأورده السيد ابن طاوس في كتاب الطرائف: ٥١٥ ، وأورد شطراً من ذلك ابن أبي الحديد في مقدمة الجزء الاول من شرحه على نهج البلاغة : ١٧ ــ ٢٨ .

[كونه عليه السلام أشجع الصحابة]

قال : الثامن ـ أنـه عليـه السلام كان أشجـع الصحابـة حتى أن الفتوح بأجمعها كانت على يده، ولم يبادره أحد الا قتله. ووقائعه في الحروب [كثيرة] مشهورة لاتحصى كثرة. ولم يسبقه أحد تقدمه. ولا لحقه من تأخر عنه .

أقول: لما فرغ من بيان كونـه أفضل من حيث العلم ، شرع [أن] يبيّن كونـه أفضل من جهـة الشجاعة وغيرها من خصائصـه ، فقال : انـه أشجع الصحابة، وهذا باب البحث فيه ايضاح [للواضح]، فان شجاعته عليه السلام ممايضرب بها الامثال، واعترف له أعداؤه ببلوغ الغاية فيها، حتى أن كل شجاع اليه ينتمي .

فقد روي أن معاوية انتبه يوماً ، فرأى عبدالله بن الزبير جالساً تحت رجليه فقال له : لو شئت أن أفتك بك لفعلت ، فقال معاوية : لقد شجعت بعدنا قـال : وماالذي تنكر من شجاعتي ، وقد وقفت بالصف بازاء علي بن أبي طالب، قال: لاجرم أنه قتلك وأباك بيسرى يديه، وبقيت اليمنى فارغة يطلب بها من يقتله بها.

وقال ابن قتيبـة : ماصارع أحد قط الاصرعه ، وهو الـذي قلع باب خيبر بيده وجعله جسراً ، واجتمع عليه عصبة من الناس ليقلبوه فلم يقدروا ، وكان يفتحه ويرده عشرون رجلا، وقال: ماقلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل بقوة ربانية واقتلع هبل من فوق الكعبة وكان عظيماً جداً وألقاه الى الارض واقتلع الصخرة العظيمة أيام خلافته بيده بعد عجز الجيش كله ، وأخرج الماء من تحتها .

وبالجملة بلغ من القوة والشدة غاية لم يبلغ اليها أحد، حتى قيل أنه كان يقط الهام قط الاقلام . وبشجاعته العظيمة نال فضيلة أخرى كبرى، وهي الجهاد حتى أن أكثر الفتوح كانت على يده بل كلها ، ولو لم يكن الا ضربته لعمرو

بن عبدود التي قال فيها النبي صلى الله عليه وآله : لضربة من علي لعمرو بن عبدود أفضل من عمل الثقلين [١]. وبالجملة هذا باب واسع ومجال شاسع [٢] تغني عن تحديده ، واذا كان أشجع وأكثر جهاداً كان أفضل ، وهو المطلوب.

[كونه عليه السلام أزهد الناس]

قال :التاسع ـ أنه كان أزهد الصحابة ، ولم يترك الدنيا أحد سواه ، حتى أنه طلقها ثلاثاً مبالغة في تركها والرفض لها ، ولم يتمكن أحد من مجازاته ، ولالحق أحد درجته في الترك ، حتى أنه كان يصوم النهار ويفطر على قليل من جريش الشعير ، وكان يختمه عليه السلام ، فقيل له في ذلك فقال : « أخاف أن يضع أحد ولدي فيه أداماً». وقال «والله لقد رقعت مدرعتي هذه حتى استحييت من راقعها » [٣] وهذا سبيل لم يسلكه [٤] أحد سواه .

أقول : من دلائل أفضليته عليه السلام كونه أزهد الصحابة ، وهذا أيضاً باب ظاهر حاله شهير، وهو فيه سيد الابدال ، واليه تشد الرحال ، أعرض عن الدنيا اعراض من لم ينل منها ذرة ، مع أنه كان يجيء اليه حاصلها، لم يخلف ديناراً ولادرهماً ، وطلق الدنيا ثلاثاً مبالغة في تركها ، فقال : اليك عني يادنيا قد طلقتك ثلاثاً لارجعة لي فيها . ولم يشبع من طعام قط ، وكان أخشن الناس مأكلا وملبساً .

قال عبد الله بن أبي رافع: دخلت عليه يوماً فقدم جراباً مختوماً ، فوجدنا

(١) رواه أخطب خوارزم في المناقب: ٥٨ والسيد في الطرائف: ٦٠ .

(٢) في «ن»: شامل شهرته .

(٣) نهج البلاغة: ٢/٦٦ وراجع احقاق الحق: ٨/٢٨٠ .

(٤) في المطبوع من المتن: لم يسلك .

فيه خبز شعير يابساً موضوعاً (١) فأكل منه ، فقلت:ياأمير المؤمنين كيف تختمه؟ قال : خفت هذين الولدين يلتانه بزيت أوسمن ، وكان مع ذلك يصوم النهار ويفطر على الشعير ،وكان ثوبه مرقوعاً تارة بجلد وبليف أخرى ،ونعلاه من ليف وقال : واللهلقدرقعت مدرعتي هذهحتى استحييت من راقعها،ولقد قال لي قائل: ألا تنبذهاياابن أبي طالب ؟ فقلت:أغرب عني «عند الصباح يحمد القوم السرى» وكان اذا ائتدم فبخل أوملح ، فان ترقى فبنبات ارلاض ، فان ترقى فبلبن ، وكان لايأكل اللحم الاقليلا، وقال : لاتجعلوا بطنكم مقابر للحيوان (٢) . وكان مع ذلك أشد الناس قوة ومواعظة وزواجرة ، وتزهيده في الدنيا والترغيب في تركها مشهورة ، واذاكان أزهد كان أفضل ، وهو المطلوب .

[كونه عليه السلام أعبد الناس]

قال : العاشر ـ أنه عليه السلام أعبد الناس ، ولم يتمكن أحد من التأسي به ، حتى أن زين العابدين عليه السلام ـ مع كثرة عبادته ونسكه وكان يصلي في كل يوم وليلة ألف ركعة ـ كان يرمي بصحيفة علي عليه السلام كالمتضجر ويقول «أنى لي بعبادة علي عليه السلام (٣)» .

أقول : من دلائل أفضليته كونه عليه السلام أعبد الناس ، وهذا أيضاً باب [ظاهر] لم يماثله فيه أحدتقدمه ، ولم يلحقه أحد تأخر عنه ، حتى أنه كان في أيام صفين عند الزوال يرمق الشمس محافظة على ايقاع الصلاة في أول وقتها،فقال له ابن عباس : ليس هذا وقت رمق الشمس : فقال:ياابن عباس على الصلاة

---

(١) فى «ن» : موضوضاً .

(١) راجع فى ذلك كله احقاق الحق : ٢٤٦/٨ ـ ٣١٧ .

(٢) راجع احقاق الحق : ٦٠٢/٨ .

نقاتلهم ، وكان اذا أريد اخراج شيء من نصول الحديد من جسمه ترك حتى يشتغل بالعبادة ثم يخرج منه ، لعلمهم باستغراق نفسه في تلك الحالة في عالم الجبروت ، وغفلتها عن هذا الهيكل .

وكان يحافظ على النافلة حتى أنه بسط له نطع[١] بين الصفين ليلة الهرير فصلى عليه ورده ، والسهام تقع بين يديه وعلى جوانبه ولايرتاع لذلك ومنه تعلم الناس صلاة الليل ، وملازمة النافلة . وكانت جبهته كثفنة[٢] بعير من طول سجوده . واشتملت دعواته ومناجاته من تعظيم الله واجلاله على مالم يسبق اليه.

وكان زين العابدين عليه السلام يصلى كل يوم وليلة ألف ركعة ويرمى بصحيفته على شبه المتضجر ويقول : أنى لي بعبادة علي .

واذا كان أعبد الناس كان أفضل ، وهوالمطلوب .

[كونه عليه السلام أكرم الناس]

قال : الحادي عشر ـ أنه عليه السلام كان أكرم الناس بعد رسول الله صلى اللهعليه وآله فانه عمل[٣] بيده عليهالسلام عدة حدائق وتصدق بها ، وآثربقوته وقوت عياله ثلاثة أيام : للمسكين[٤] واليتيم والاسير، وصبر علىالطوى ثلاثة أيام ، ونزل فيه « ويطعمون الطعام علىحبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً »[٥] الى آخر الايات ، وتصدق بجميع ما معه عدة مراراً ، ولم يخلف شيئاً من المال أصلا .

---

(١) النطع جمع انطاع : بساط من الجلد يفرش .
(٢) ثفن ثفانة وتكاثف : غلظ وكثر والتف .
(٣) فى المطبوع من المتن : عمر
(٤) فى المطبوع من المتن : المسكين .
(٥) سورة الدهر : ٨ .

أقول : من دلائل أفضليته كونه أكرم الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ، وهو أيضاً بيـّن ، فانه نقل أنه عمل بيده عدة حدائق وتصدق بها ، وآثر بقوته وقوت عياله ثلاثة أيام : المسكين واليتيم والاسير ، وأنزل الله في حقه سورة «هل أتى» دليل على أفضليته وأفضلية زوجته وأولاده وعصمته ، والقضية مشهورة[1].

وكان معه أربعة دراهـم فتصدق بدرهم سراً وبدرهم علانية وبدرهـم ليلا وبدرهم نهـاراً ، فأنزل في حقه « الـذين ينفقون أموالهـم بالليل والنهار سراً وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم ولاخوف عليهم ولاهم يحزنون »[2].

وتصدق بجملة ماله مراراً، حتى أنه لم يبق معه شيء، وكان يعمل بالاجرة ويتصدق بها ، ويشد على بطنه الحجر.

قال الشعبي: كان علي عليه السلام أسخى الناس ، كان الخلق الذي يحبه الله ورسوله ، السخاء والجود ، ماقال لسائل «لا» قط .

وقال معاوية : لويملك علي بن أبي طالب بيتاً من تبن وبيتاً من تبر لانفق تبره قبل تبنه . وكان يكنس بيت المال ويصلي فيه ويقول : ياصفراء ويابيضاء غري غيري . [3] ولم يخلف ميراثاً وكانت الدنيا تحمل اليه .

واذا كان أكرم الناس كان أفضل ، وهو المطلوب .

---

(١) راجع القصة الطرائف : ١٠٧ ـ ١١٠ وأخرجنا في ذيله مداركـه عن طرق العامـة .

(٢) سورة البقرة : ٢٧٤ .

(٣) راجع احقاق الحق : ٢٦٤/٨ .

[كونه عليه السلام أخبر بالمغيبات]

قال: الثاني عشر ـ اخباره بالمغيبات يدل على كمال أفضليته [(١)] عليه السلام، وذلك في عدة مواطن، كاخباره عن نفسه الشريفة بالقتل، وبقتل ولده الحسين عليه السلام، واخباراته في واقعة «النهروان» وغير ذلك. وهو كثير لايعد ولا يحصى، وقد ذكرنا طرفاً من ذلك في كتاب «نهاية المرام».

أقول: من دلائل أفضليته كونه أخبر بالمغيبات، وهذا باب ظاهر في أفضليته على غيره ومساواته للرسول صلى الله عليه وآله، فيكون أفضل الناس بعد الرسول عليه السلام، وهو المطلوب، أما اخباره بالمغيبات فمن وجوه:

الاول: أنه أخبر عن نفسه الشريفة بالقتل في رمضان، فقتل ليلة تسع عشرة وقبض ليلة احدى وعشرين، ولم يزد على ثلاث لقم في افطار ليالي هذا الشهر، فقال له الحسن عليه السلام فيه فقال: ألقى الله تعالى وأنا خميص البطن، فانها ليلتان أو ثلاث [(٢)].

الثاني: أنه قال للبراء بن عازب: يابراء يقتل ولدي الحسين وأنت حي لاتنصره، فقتل وهو حي لم ينصره، فكان يظهر الحسرة على فوات النصرة. ولما رجع عليه السلام الى صفين أخبر بقتل ولده في كربلاء وأراهم أرضها [(٣)].

الثالث: أنه قال يوماً على المنبر «سلوني قبل أن تفقدوني، فوالله لاتسئلوني عن فئة تضل مائة وتهدي مائة، ألا أنبأكم بناعقها وسائقها الى يوم القيامة فقام اليه رجل فقال: أخبرني كم في لحيتي ورأسي من طاقة شعر؟ فقال أمير المؤمنين

---

(١) في «ن»: فضيلته.

(٢) احقاق الحق: ٧٩١/٨ و١٣٥.

(٣) احقاق الحق: ١٤٣/٨.

عليه السلام لقد حدثني حبيبي بماسألت عنه، وأن على كل طاقة شعر في رأسك ملكاً يلعنك ، وعلى كل طاقة شعر في لحيتك شيطان يستفزك ، وأنه في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله ، وكان ابنه صبياً ، فلما كان من أمـر الحسين عليه السلام ماكان [هو الذي] تولى قتله (١) .

الرابع: أنه كان يوماً يخطب فقيل له مات خالد بن عرفطة بوادي القرى، فقال: لم يمت ولايموت حتى يقود جيش ضلالة حامل لوائه حبيب بن حماد، فقام رجل من تحت المنبر وقال: والله تعالى أني لك لمحب وأنا حبيب، فقال: اياك أن تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب ، وأومأ الى باب الفيل ، فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد (لعنه الله تعالى) الى الحسين ، فجعل على مقدمته خالداً وحبيب صاحب رايته، فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل(٢).

الخامس: أنه أخبر بقطع يد حويرث بن مسهر ورجله، وصلبه على جذع، ففعل به ذلك زياد في أيام معاوية .

واشترى عليه السلام ميثماً مـن امرأة فأخبره عـن اسمه ، فقال : سالم ، فقال عليه السلام : أخبرني النبي صلى الله عليه وآلـه أن أباك سماك « ميثماً » فارجع اليه ، فقال : صدقت ،وأخبره بصلبه على باب عمرو بن سعد بن حريث عاشر عشرة ، وأراه النخلة التي صلب على جذعها ، فحبسه عبيد الله بن زياد مع المختار ثم صلبه قبل قدوم الحسين عليه السلام بعشرة أيـام ، لشدة حبه لعلي عليه السلام . (٣)

وقـال عليه السلام لرشيد الهجري : انك تقطع يـداك ورجلاك وتصلب ،

(١) احقاق الحق : ٧/ ٦٢٠.

(٢) احقاق الحق : ٨/ ١٧٠.

(٣) احقاق الحق : ٨/ ١٦٨ و١٥٧ .

ففعل به زياد بن نصر الحارثي ، وأخبر بصلب مزروع بن عبد الله بين شرفتين من شرف المسجد ، فصلب [١] .

وأخبر أصحابه بأنه يعرض عليهم سبه ، وسوغه دون البراءة .

وأخبر لولاية الحجاج وانتقامه وموته [٢] .

السادس : أنه أخبر بقتل ذي الثدية ، فلم ينظروه في القتلى ، فقال عليه السلام : ماكذبت ولا كذبت ، ثم قام عليه السلام فاعتبرهم حتى وجده ، وشق قميصه فوجد على كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعرات يتحدب كتفه مع حدبها ويرجع كتفه مع تركها [٣] .

وأخبروه بعبور أهل النهروان الفراة ، فقال : لم يعبروا وأن مصارعهم دون النطفة [٤] ، ثم أخبر ثانياً فأنكر ذلك. فقال جندب بن عبدالله الازدي في نفسه: ان وجدت القوم عبروا لكنت أول من يقاتله ، فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا ، فقال : ياأخا الازد أنبين لك الامر [٥] .

السابع : أنه كان جالساً بذي قار لاخذ البيعة،فقال : يأتيكم من قبل الكوفة ألف رجلا لاينقصون رجلا ولايزيدون رجلا يبايعوني على الموت ، فقال ابن عباس :فجزعت وخفت النقصان أوالزيادة فيفسد علينا الامر ، فأحصيت المقبلين فنقصوا واحداً ، فبينما أنا أفكر في ذلك اذ أقبل أويس وبايع على القتل [٦].

---

(١) احقاق الحق ٨ / ١٥٦ .

(٢) احقاق الحق ٨ / ١٧٧.

(٣) احقاق الحق : ٨ / ٤٨٣ .

(٤) فى «ن» : القنطرة .

(٥) احقاق الحق : ٨ / ١٠٧ و٨٩ .

(٦) احقاق الحق : ٨ / ٨٧ .

الى غير ذلك من اخباراته ، وهي أكثر من أن تحصى ذكرنا بعضها .

[قبح تقديم المفضول على الفاضل]

قال : واذا ثبت أنه أفضل كان أولى من غيره لما تقدم .

أقول : لما بين صغرى الدليل بالوجوه المتقدمة شرع [في] تبيين كبراه ، أعني كل من كان أفضل كان أولى بالامامة من غيره، وذلك لقبح تقديم المفضول على الفاضل ، كما تقدم .

[اثبات امامة باقي الائمة عليهم السلام]

قال : البحث الرابع ـ في امامة باقي الائمة الاثنى عشر عليهم السلام : لما بينا وجوب العصمة في الامـام وجب اختصاص الامامة بالائمة (١) الاثنى عشر عليهم السلام ، والالزم خرق الاجماع ، اذ كـل من أثبت العصمة قـال بامامتهم خاصة دون غيرهم .

وللنقل المتواتر من الشيعة خلفاً عن سلف بنص النبي صلى الله عليه وآله على كل واحد واحد منهم ، وبنص كل امام على من بعده .

ولان غيرهم في زمانهم لم يكن أفضل منهم ولاساواهم في الفضل ، بـل كل واحد منهم في زمانه كان أفضل من كل موجود فيه مـن أشخاص البشر ، فيكون أولى بالامامة .

أقول : لما فرغ من اثبات امامة علي عليه السلام ، شرع في اثبات امامة باقي الائمة، وهم: الحسن، والحسين، وعلي بن الحسين زين العابدين ، ومحمد ابن علي الباقر، وجعفر بن محمد الصادق ، وموسى بن جعفر الكاظم ، وعلي

---

(١) لم تثبت في المطبوع من المتن .

ابن موسى الرضا ، ومحمد بن علي الجواد ، وعلي بن محمد الهادي ، والحسن ابن عاي العسكري ، والخلف الحجة صاحب الزمان ابـن الحسن (صلوات الله عليهم أجمعين) .

ولنا على ذلك وجوه :

الاول : أنـه كلّما كانت العصمة شرطاً في الامامـة وجب أن يكونوا هم الائمة دون غيرهم ، لكن المقدم حق فالتالي مثله . أما حقية المقدم فقد تقدّم بيانها .

وأما بيان الشرطية: فلان كل من قال بوجوب عصمة الامام قال بامامتهـم، وكل من لم يقل بوجوب العصمة لم يقل بامامتهـم ، وقد دللنا على وجـوب العصمة، فلو أثبتناها لغيرهم لكان خرقاً للاجماع، وهو باطل، فيكونوا هم الائمة، وهو المطلوب .

الثاني : نقلت الشيعة نقلا متواتراً نص النبي صلى الله عليه وآله على كل واحد واحد منهم باسمه ونسبه، وذلك كثير مشهور يملأ الطروس :

من ذلك مارواه سلمان (رضي الله عنه) قال : كنت عند رسول الله صلى الله عليه وآله في مرضه الذي قبض فيـه ، فجائته فاطمـة عليها السلام فبكت وقالت: يارسول الله أخشى الضيعة بعدك، فقال: يافاطمة أماعلمت أن الله تعالى حتـم الفناء على جميع خلقه ، وأن الله تعالـى اطلع الى الارض [اطلاعة] فاختار [منها] أباك، ثم اطلع ثانية فاختار منها زوجك، وأمرني أن أتخذه وليا ووزيراً، وأن أجعله خليفتي في أمتي، فأبوك خير أنبياء الله تعالى، وبعلك خير الاوصياء ، وأنت أول من يلحق [بي] من أهلـي ، ثم اطلع ثالثـة فاختارك وولدك، فأنت سيدة النساء، وحسن وحسين سيدا شباب أهل الجنة، وابنا بعلك أوصيائي الى يوم القيامة، والاوصياء بعدي أخي علي والحسن والحسين، ثم

تسعة من ولد الحسين[١] .

وعنه (صلى الله عليه وآله) أنه قال للحسين عليه السلام: هذا ولدي امام، ابن امام، أخو امام، أبو أئمة تسعة تاسعهم قائمهم أفضلهم[٢] .

وعن جابر بن عبدالله قال: لمانزل قوله تعالى « ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم » قلت: يارسول الله عرفنا الله تعالى ورسوله، فمن أولي الامر الذين قرن الله تعالى طاعتهم بطاعتك ، فقال عليه السلام : هم خلفائي ياجابر وأئمة المسلمين بعدي أولهم علي بن أبي طالب، ثم الحسن، ثم الحسين، ثم عدّ تسعة من ولد الحسين[٣] .

وأيضاً من طرق الخصم مارواه مسروق قال : بينا نحن عند عبدالله بن مسعود اذ يقول له شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة ؟ فقال: انك لحدث السن وأن هذا شيء ما سألني أحد عنه ، نعم عهد الينا نبينا محمد (صلى الله عليه وآله) أنه يكون بعده اثنى عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل[٤] .

وروى البخاري عن جابر بن سمرة قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: يكون بعدي اثنى عشر خليفة كلهم من قريش[٥] .

وغير ذلك من رواياتهم ، فقد بيّن عليه السلام ان الائمة بعده اثنى عشر خليفة .

---

(١) احقاق الحق: ٤ /٣٥٤و١٠ /١٦٥ .

(٢) رواه الخوارزمي في مقتل الحسين: ٩٤ والبحار: ٣٦ /٢٧٠ والطرائف : ١٧٤ .

(٣) روى نحوه في الاحقاق: ١٣ /٤٩ والطرائف: ١٧٢.

(٤) احقاق الحق: ١٣ /٤٥ واثباة الهداة: ١ /٧١٧.

(٥) البخاري في صحيحه: ٨ /١٢٧و١٠٥و٩ / ٨١ وراجع الطرائف: ١٦٨–١٧٢ وهوحديث متفق بين الفريقين.

فنقول: كل من قال بهذه المقالـة جعل الامامـة فيهم ، والاخبار في هذا الباب كثيرة لاتحصى .

الثالث : نقلت الشيعة على كثرتهم في البلاد وانتشارهـم خلفاً عن سلف نقلا متواتراً النص من كل واحد منهم على لاحقه، فيكون كل واحد منهم اماماً وهو المطلوب .

الرابع: أن كل واحد منهم كان أفضل من كل واحد واحد من أهل زمانه [من اشخاص البشر ، فيجب أن يكون كل واحد امام زمانه]، والا لزم خلو الزمان من امام ، أو امامة المفضول ، وكلاهما محال ، فيكونون أئمة ، وهو المطلوب، وأما أنهم أفضل فذلك ظاهر بيّن لمن وقف على تواريخهم وتواريخ غيرهم .

[بحث في غيبة الامام المنتظر عجل الله فرجه]

قال: وأما غيبة الامام عليه السلام: فاما [أن تكون] (١) لخوفه على نفسه من أعدائه، أوعلى أوليائه، فلايظهر عاماً ولا خاصاً . واما لمصلحة خفية استأثر الله تعالى بعلمها .

ولا استبعاد فـي طول عمره عليه السلام ، فقـد وجد في الأزمنة الماضية والقرون الخالية من عمر عمراً مديداً أطول من عمره، واذا ثبت أن الله تعالى قادر على كل مقدور ، فلاشك في امكان بقائه عليه السلام مدة طويلة، فلا استبعاد . ووجوب القطع بوجوده عليـه السلام هذا العمر الطويل ، للنص الدال عليه من النبي صلى الله عليه وآله ومن الائمة ، المنقول المتواتـر بين الامامية . ولوجوب نصب الرئيس في كل زمان ووجوب عصمته .

(١) لم تثبت في المطبوع من المتن .

أقول: هنا مسائل :

الاولى ـ في سبب غيبـة الامام الثاني عشر ، فنقول : لمادل الدليل على امامته وليس ظاهراً فوجب أن يكون غائباً .

وأما سبب الغيبة فقد ذكر المصنف سببين :

أحدهما: أن يكون سببها الخوف على نفسه، لكثرة عدّوه وقلـّة ناصره، أوالخوف على أوليائه لو ظهر لهم ، فلذلك لايظهر عاماً لخوفه على نفسه ولا خاصاً لخوفه على أوليائه .

وثانيهما : أن يكون سبب الغيبـة مصلحة خفية استأثـر الله تعالى بعلمها و [لا] يجب أن تعلم تلك [المصلحة بالتفصيل، لانا اذا أثبتنا الغيبة وعلمنا أن فعل الحكيم لابد له من علة حلمنا بذلك] اجمالا وان لم نعلمه تفصيلا .

الثانية: في [بيان] امكان بقائه هذه المدة الطويلة، فنقول: لاشك أن هذا أمر ممكن ، والله تعالـى قادر على كل الممكنات، فيكون قادراً على ابقاء هذا الشخص هذه المدة الطويلة، هذا مع أن مثل هذا التعمير وأضعافـه قد وقع : أما في حق الانبياء فكما في نوح وشعيب عليهما السلام، وأما في حق الاشقياء فكما في السامري والدجـّال، واذا جاز ذلك في حق الطرفين فليجز في حق الوسط، وهم الاولياء، وحيث الحال كذلك فلاوجه لاستبعاد الخصم طول عمره عليه السلام .

الثالثة: في بيان وجوب وجوده في هذه المدة الطويلة، وذلك لوجهين :

الاول : النصوص الدالة على وجوده، وولادتـه ، وطول عمره، وغيبته ، نقلتها الشيعة خلفاً عن سلف نقلا متواتـراً عن النبـي صلى الله عليه وآله وعن الائمة عليهم السلام .

الثاني: الدليل الدال على أن كل زمان لابد فيه من امام معصوم، وغيره ليس بمعصوم بالاجماع، فيجب أن يكون هو موجوداً في هذه المدة الطويلـة من حين وفاة أبيــه الحسن العسكري عليـه السلام الى انقطاع التكليف ، والالزم خلو الزمان من امام معصوم، وهو باطل بالاجماع، لماتقدّم من الدليل .

[مباحث حول الامر بالمعروف والنهي عن المنكر]

قال: الفصل الثاني عشر ـ في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر: الامر: هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء . والمعروف : الفعل الحسن المختص بوصف زائد على حسنه، اذا عرف فاعله ذلك، أو دلّ عليه. والمنكر الفعل القبيح اذا عرف فاعله ذلك، أو دل عليه. والنهي: ضد الامر .

والامر هنا أعم من أن يكون قولا أوفعلا، وكذا النهي. فالامر بالمعروف هو الحمل على فعل الطاعات، والنهي عن المنكر هو المنع عن فعل المعصية وهما قد يجبان باليد واللسان عند شرائط، وبالقلب مطلقاً .

وانما وجبا لكونهما لطفاً، فان المكلف اذا عرف أنه متى ترك المعروف أو فعل المنكر منع من ذلك على بعض الوجوه،كان ذلك صارفاً له عن ترك المعروف وفعل المنكر .

ولما انقسم المعروف الى الواجب والندب انقسم الامر اليهما. والمنكر لاينقسم ، فلاينقسم النهي عنه . وطريق وجوبهما السمع ، خلافاً لبعضهم ، والالزم ايقاع كل معروف وارتفاع كل منكر، أو اخلاله تعالى بالواجب والتالي بقسميه باطل .

بيان الملازمة : أن الواجبات العقليـة عامة على كل من تحقق فيـه وجه وجوبها ولماكان الامر بالمعروف هو الحمل عليه والنهي عن المنكر هوالمنع منه. فلووجبا بالعقل لوجبا عليه تعالى، فان فعلهما لزم ارتفاع المنكر ووقوع المعروف، والوجدان بخلافه . وان لم يفعلهما كان الله تعالى مخلا بالواجب ، وهو باطل بماتقدم .

وانما يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بشروط :

الاول: علم الامر والناهي بكون المعروف معروفاً والمنكر منكراً .

الثاني: تجويز تأثير الامر والنهي .

الثالث: انتفاء المفسدة عليه وعلى غيره ممن لايستحق .

ووجوبه على الكفاية، لان الغرض تحصيل المعروف وارتفاع المنكر .

أقول: في هذا الفصل مباحث :

الاول: في تعريف الامر والنهي والمعروف والمنكر، أما الامر فقدعرفه المصنف بأنه طلب الفعل بالقول على جهـة الاستعلاء . فالطلب جنس شامل للامر والنهي .

قوله « طلب الفعل » خرج النهي، فانه طلب الترك، وقيده بالقول احترازاً من طلب الفعل ، لانه كطلب الفعل بفعل واجب التأسي بـه ، لكن يرجع الى القول أيضاً .

وقوله «على جهة الاستعلاء» ليخرج بذلك السؤال والالتماس ، فان الاول على جهة التسفل ، والثاني على جهة التساوي . واعتبر الاستعلاء كما هو رأي أبي الحسين[البصري] ، ولم يعتبر العلو كما هو رأي أكثر المعتزلة ، ليدخل قول فرعون« فماذا تأمرون»[1] فانه أطلق الامر على طلبهم الفعل منه ، مع أنـه

(١) سورة الاعراف : ١١٠ وسورة الشعراء : ٣٥ .

لاعلولهم عليه ، وتمام الحد [١] مذكور في أصول الفقه .

وفي‌هذا التعريف نظر: فان الطلب‌مرادف للارادة ،كماهو رأي‌المحققين والأمر لفظ ، فاحدهما غير الاخر ، فالتعريف به تعريف بالمباين .

فان قلت : الامر في هذا الباب غير الامر الاصطلاحي ، فانه يكون تارة بالقلب وتارة باليد ، وتارة باللسان ، فلا يكون لفظاً مطلقاً .

قلت : على تقدير التسليم لافائدة حينئذ في تقييده بالقول ، لانه يخرج به القلبي والجوارحي ، وأيضاً الطلب غير شامل للاقسام التي ذكراها ، بل‌هو حقيقة في [الطلب] القلبي ، واستعماله في غيره مجاز ، والتعريف يأباه قوله .

والامر هنا يريد به في‌هذا الباب تارة يكون‌قولا،كقولك افعل كذا ،وتارة يكون فعلا : اما قلبياً كالكراهة لتارك المعروف التي يدل عليها الاعراض عنه والتقبض في وجهه وعدم الانبساط له ، أو جوارحياً كما اذا افتقر الى الضرب والجرح وغير ذلك .

وبالجملة يرجع حاصل الامر بالمعروف الى الحمل عليه ، لكن الامر القلبي يجب مطلقاً من غير شرط . وأما اللساني والجوارحي فانما يجب عند شرائطه الاتية .

وأما النهي فهو ضدالامر،تعريفه‌ضدتعريفه‌فيكون على ماقاله‌هنا ، النهي هو طلب الترك بالقول على جهةالاستعلاء ، وبيانه في‌الاحتراز والنقص كما مرفي الامر ، وهو أيضاً ينقسم الى القلبي واللساني والجوارحي ، ويرجع حاصله الى المنع من المنكر .

وأما المعروف فهوالفعل الحسن المختص بوصف زائد على حسنه ، اذا عرف فاعله ذلك ، أو دل عليه ، فالفعل جنس وبـ «الحسن» خرج القبيح ،

---

(١) في «ن» : البحث .

وبقولنا «المختص بوصف زائد على حسنه» خرج المباح ، وقولنا «اذا عرف فاعله ذلك» احتراز عن الغافل فانـه غير مكلف ، وقولنا «أو دل عليه» ليدخل فيه ما [اذا] لم يعرفه [تفصيلا ، لكن عرفه] اجمالا وقام الدليل عليه .

وأما المنكر فهو القبيح .

الثاني : في لمية وجوبهما فنقول : انهما لطفان فـي فعل المعروف وترك المنكر،وكل لطف واجب. أما الكبرى فقد تقدمت. وأما الصغرى فلان المكلف اذا عرف أنـه متى فعل المنكر وترك المعروف ، منع منه أو استخف بـه أو عوقب عايه ، كان ذلك صارفاً له عن الاقدام . ولانعني باللطف الاذلك ،فيكونان واجبين لذلك ، وهو المطلوب . ولما كان المعروف منقسماً الى واجب وندب كان الامر بالواجب لطفاً فيه، فيكون واجباً كوجوبه لما بيناه ، والامر بالندب[1] لطفاً فيه ، فيكون مندوباً كندبه .

وأما المنكر فلا ينقسم ، فالنهي عنه واجب مطلقاً .

الثالث : في طريق وجوبهما هل هو السمع لاغير أو العقل والسمع معاً ؟ قال شيخنا أبو جعفر الطوسي (رحمه الله) بالثاني، لانهما لطفان كما تقدم وكل لطف واجب .

وقال السيد المرتضى وأبـو الصلاح وسالم بن عزيزة بالاول ، واختاره المحقق في تجريده والمصنف (رحمه الله) في أكثر كتبه،واستدل عليه بماتقريره أن نقول: لو وجبا عقلا لزم : اما كون الباري تعالى مخلا بالواجب ، أو وقوع كل معروف وارتفاع كل منكر ، واللازم باطل بقسميه فالملزوم مثله .

بيان الملازمة: أن الواجب العقلي عام لايختلف باختلاف الفاعلين، لانه يجب لوجه وجوبه ، ووجه وجوبه عام ، فيكونان واجبين عليه تعالـى ، كوجوبهما

(١) في «ن» : بالمندوب .

علينا ، فاما أن لايفعلهما فيلزم اخلاله بالواجب ، أو يفعلهما فيلزم وقوع كل معروف وارتفاع كل منكر ، لان الامر بالمعروف هو الحمل عليه ، والنهي عن المنكر هو المنع منه ، لكن الوجدان يكذبه وللشيخ أن يقول : أي شيء نعني بالحمل؟ والمنع ماكان مؤدياً الى الالجاء ، فهو باطل، لانه مناف للتكليف أو غير المؤدي الى الالجاء ، وذلك لايلزم منه ما ذكرتم، لانهما حينئذ يكونان مقربين كالحدود والتعزيرات ، [فيجوز حينئذ وقوع المنكر وعدم المعروف كما جاز مع الحدود والتعزيرات] .

الرابع : في شرائطهما وقد ذكر المصنف منها ثلاثة :

الاول : علم الامر والناهي بكون ما يأمر به أو ينهى عنه معروفاً أو منكراً. والالجاز العكس فيقع المنكر ويرتفع المعروف ، وهو باطل .

الثاني : تجويز التأثير والالزم العبث بالامرو النهي ، وهو قبيح .

الثالث : عدم حصول مفسدة بالنسبة الى الامر والناهي ، أو غيره ممن لايستحق ذلك ، والالزم حصول مفسدة أعظم من ذلك ، أي من ترك المعروف وفعل المنكر .

الخامس : في محل وجوبهما ، واختلف في ذلك : فقال شيخنا أبو جعفر (رحمه الله تعالى): أنه على الاعيان . وقال السيد والمصنف: أنه على الكفاية.

واستدل الشيخ بوجوه .

الاول : أن جهة الوجوب عامة بالنسبة الى كل مكلف ، فيكونان واجبين على الاعيان .

الثاني : أنهما واجبان عليه (صلى الله عليه وآله) بقوله تعالى « خذ العفو وأمر بالعرف [1]» ودليل التأسي به (صلى الله عليه وآله) .

---

(١) سورة الاعراف : ١٩٩ .

الثالث: ظاهر قوله تعالى «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر »[٢] .

الرابع : قوله عليه السلام : « لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم ويدعو خياركم فلا يستجاب لهم »[٣].

واستدل السيد والمصنف : بأن الغرض وقوع المعروف وارتفاع المنكر فبعد حصولهما من واحد فوجوبهما على غيره عبث.

وفيه نظر: فان للشيخ أن يقول: لانسلم أن الغرض هو ذلك لاغير، لجواز أن يكون الغرض مع ماذكرتم حصول الثواب للامر والناهي بالقصد الى وقوعهما ، سلمنا لكن ليس الكلام في وجوبهما بعد الوقوع ، اذ من شرطهما كونهما مما يتوقعان في المستقبل ، لان الامر بالماضي والنهي عنه عبث ، بل الكلام فيما قبل الوقوع ، وعلى هذا لايلزم العبث .

[مباحث المعاد]

قال : الفصل الثالث عشر ـ في المعاد : وفيه مباحث .

أقول : لما فرغ من المباحث المتعلقة بالاعتقاد، شرع في أحوال المكلفين بعد موتهم، وفي حصول أثر ذلك الاعتقاد وجوداً وعدماً، فان الدنيا دار اكتساب والاخرة دار الجزاء .

و « المعاد » مفعل من العود ، وهو اسم لزمان العود أو مكانه ، والمراد [هنا] الوجود الثاني للاشخاص الانسانية بعد موتها لاخذ الحق منها أو ايفائه

---

(١) سورة آل عمران : ١١٠ .

(٢) وسائل الشيعة . ١١/٣٩٤ ح ٤ .

ولما توقف ذلك على معرفة الاشخاص الانسانية ـ اذ الحكم على الشيء بدون تصوره محال ـ قدم البحث عن ماهية الانسان ماهي ؟.

[تحقيق حول حقيقة الانسان]

قال : البحث الاول ـ في حقيقة الانسان : اختلف الناس في ذلك اختلافاً عظيماً، وتعددت مذاهبهم واضطربت آراؤهم في ذلك. وقد بينا أكثر حججهم في كتاب « المناهج » ، واستقصينا مابلغنا من أقاويل العلماءِ في ذلك في كتاب « النهاية » . ولنقتصر في هذا المختصر على المشهور ، وهو مذهبان :

الاول : ماذهب اليه أكثر المتكلمين : من أن الانسان عبارة عن أجـزاء أصلية في البدن من أول العمر الى آخره ، لايتطرق اليها الزيادة والنقصان .

والثاني : مذهب الاوائل: وهو أن الانسان عبارة عن جوهر مجرد متعلق بهذا البدن تعلق العاشق بمعشوقه .

واستدل الاولون: بأن كل عاقل يحكم على ذاته بالعقل والاتصاف بالعوارض النفسانية من غير أن يشعر بذلك المجرد .

واحتج الاخرون: بأن هاهنا معلومات غير منقسمة، فالعلم بها غير منقسم فمحل العلم غير منقسم ، وكل جسم و [كل] [١] جسماني منقسم . ينتج : أن محل العلم ليس جسماً ولاجسمانياً .

فههنا أربع مقدمات :

الاولى: ثبوت المعلوم غير منقسم[٢] ، وهو ظاهر. فانا نعلم واجب الوجود تعالى ، وهو غير منقسم. ولان المعلوم ان كان بسيطاً فهو غير منقسم [فقدثبت

(١) لم تثبت في «ن» .

(٢) في المطبوع من المتن : المنقسم .

المطلوب] (١) وان كان مركباً استحال معرفته الا بعد معرفـة البسائط ، ولانّ النقطة والوحدة والآن معلومات وغير منقسمة ، فقد ثبت المطلوب .

الثانية : أن العلم بهذه المعلومات غير منقسم ، لانه لو انقسم لكان جـزؤه اما أن لايكون علماً، أويكون علماً بذلك المعلوم، أوبجزء ذلك المعلوم، والاقسام الثلاثة باطلة :

أما الاول: فلان عند اجتماع الاجزاء ان لم يحصل أمر زائد لم يكن العلم علماً، وان حصل كان التركيب في قابل العلم أوفاعله لافيه .

وأما الثاني : فلاستلزامه المساواة بين الجزء والكل ، وهو محال .

وأما الثالث : فلاستلزامه انقسام المعلوم ، وقد فرض غير منقسم .

الثالثة : أن محل العلم غير منقسم ، لانه لو انقسم فان كان حالا فــي جزء منه نقلنا الكلام اليه ، وان حل في كل جزء لزم انقسام العلم ، وقد فرض غير منقسم ، أوحلول العرض الواحد في محال متعددة ، وهو محال .

الرابعة : أن كل جسم و [كل] جسماني منقسم، وهو بناء على نفي الجزء الذي لايتجزى .

والاعتراض: أما المقدمة الاولى فمسلمة. وأما الثانية فممنوعة ، لاستلزامه نفي الماهيات المركبة، ونمنع كون التركيب في القابل والفاعل خاصة على تقدير حصول الزائد، ونمنع المساواةفي الحقيقة على تقدير المساواة في التعلق. والثالثة أيضاً ، لانتقاضها بالوحدة والاضافة . والرابعة أيضاً، وقد تقدم بيانها .

أقول : اختلف الناس في ماهية الانسان اختلافاً عظيماً ، واضطربت آراؤهم في ذلك اضطراباً جسيماً ، ويرجع اختلافهم الى أن الانسان اما جسم أوجسماني، أولا جسم ولاجسماني على سبيل المنع من الخلو .

---

(٣) لم تثبت فى المطبوع من المتن .

القسم الاول : أن يكون جسماً ، واختلف في ذلك الجسم ما هو ؟ :

فقال جماعة من المعتزلة كابي علـي وابنـه أبي هاشم وغيرهما : انـه هذا الهيكل المحسوس المشاهد المشار اليه المخبر عنه وبه قال السيد المرتضى.

وقال قوم : انه الجزء الناري .

وقال قوم : انه الجزء الهوائي . وقال قوم : انه الجزء المائـي . وقيل : انـه الدم . وقيل : انـه الاخلاط الاربعة .

وقيل : هو الروح ، وهو مركب من بخارية الاخلاط ولطيفهـا ، مسكنه الاعضاء الرئيسية التي هـي القلب والدمـاغ والكبد ، ومنها ينفذ في العروق والاعصاب الى سائر الاعضاء . وقيل : انه النفس التي في الانسان .

وقال النظام : هو جسم لطيف في داخل البدن [سار في أعضائه ، فـاذا قطع منه عضو تقلص الى داخل البدن] فان قطع [١]بحيث ينقطع ذلك الجسم اللطيفـمات الانسان ، وهو قريب من مذهب المتكلمين .

وقال المحققون كأبي الحسين البصري وغيره: انه عبارة عن أجزاءأصلية في البدن باقية من أول العمر الى آخره ، لايتطرق اليهـا الزيادة و النقصان ، واختاره المصنف في بعض تصانيفه ، و الفاضل كمال الدين ميثـم البحراني وغيرهما ، وهو أقوى ماقيل في هذا الباب .

القسم الثاني: أن يكون جسمانياً ، واختلف فيه: فقال ابن الراوندي : انه جزء لايتجزى في القلب . وقيل : هو المزاج المعتدل الانساني، وهـو كيفيـّة متوسطة تحصل من تفاعل الكيفيات البسيطة المتضادة . وقال قوم: انه الحياة. وقيل : هو تخاطيط الاعضاء و تشكل الانسان الذي لايقصر [٢] من أول عمـره

(١) فى «ن» : انقطع .

(١) فى «ن» : لايتغير .

الى آخره .

القسم الثالث : أن لايكون جسماً ولاجسمانياً، بل جوهر مجرد غيرمتحيز ولاحال في المتحيز، متعلق بهذاالبدن ليس تعلق الحلول فيه، بل تعلق التدبير له ، كتعلق العاشق بمعشوقه والملك بمدينته . وهو مذهب جمهور الفلاسفة ، ومن المتكلمين أبو القاسم الراغب ومعمر [١] بن عباد السلمي من المعتزلة والغزالي من الاشاعرة وأبوسهل بن نوبخت و المفيد محمد بن محمد بن النعمان من الامامية والمحقق الطوسي (رحمهم الله) .

و المشهور هو هذا المذهب ومذهب الاجزاء الاصلية ، اذ ماعدا هذين المذهبين منها ماهو غير مشهور ومنها ماهو ظاهر البطلان ، فلنذكر مااحتج به أهل هذين المذهبين فنقول :

احتج القائلون بالاجزاء : بأنه لوكان الانسان عبارة عن المجرد لما أمكن الحكم عليه بدون معرفة المجرد ، واللازم باطل فالملزوم مثله . أما الملازمة : فلاستحالة الحكم على الشيء مع الجهل به .

وأما بطلان اللازم : فلانا نحكم على ذواتنا بالافعال، كالمجيء والذهاب [والتأثير] والتأثر وغير ذلك، ونحكم عليها بالصفات النفسانية كالقدرة والعلم و الادراك والذكاء والشجاعة والسخاء وغير ذلك من الصفات أحكاماً صادقة مع عدم شعورنا بالمجرد ، فلو كان الانسان عبارة عن المجرد لما أمكن حصول تلك الاحكام حال الجهل به وهو ظاهر .

وهذا الدليل على تقدير تمامه يدل على نفي المجرد لاغير ، ولايدل على نفي باقي الاقوال فيفتقر الى تتميم .

فنقول: أما ماعدا القول بالهيكل فيدل على بطلانها قياس هكذا من الشكل

---

(١) في «ن» : عمر .

الثاني: لاشيء مما ذكروه يرجع اليهشيء مما ذكرنا من الاحكام، وكل انسان يرجع اليه تلك الاحكام ، ينتج: لاشيء مما ذكروه بانسان ، وهو المطلوب ، والمقدمتان ظاهرتان .

واماالهيكل المحسوس فيدلعلى بطلانههو أنه يتغيرويتبدل ويزيدوينقص، والانسان في جميع الاحوال واحد ، فلايكون هذا الهيكل بأجمعه . ثم هـذا الهيكل يشتمل على أجزاء تتبدل وتتغير وأجزاءلايتبدل ولايتغير، فليس الانسان عبارة عن الاول، لما قلناهفي الهيكل، فيكونعبارة عنالثاني، وهو المطلوب.

واحتج الفلاسفة ومن قال بمقالتهم: بأنالانسان يعلم معلومات غيرمنقسمة، فيكون علمه بها غير منقسم ، فمحل علمه غيرمنقسم ، وكلّ جسم وجسماني منقسم ، ينتج : أن محلالعلم الذي هو الانسان ليس جسماً ولاجسمانياً ، وهو المطلوب .

فقد اشتمل هذا الدليل على أربع مقدمات لابد من بيانها بالبرهان :

المقدمة الاولى : أن هاهنا معلوماً غير منقسم وهو ظاهر لوجوه :

الاول : أن واجب الوجود معلوم ، وهو غير منقسم .

الثاني : المعلوم اما أن يكون له جزء أولا ، فان كان الثاني فهـو بسيط ، فيكون غير منقسم ، وان كان الاول فيستحيل معرفته الا بعد معرفة أجـزاءه ، اذ الجزء سابق على الكل في الوجودين ، وذلك الجزء غير منقسم، فيكونهناك معلوم غير منقسم .

الثالث: أنالخط موجودبالاتفاق، والنقطة طرفه وهي غير منقسمةبالاتفاق، وهي معلومة فيكون هناك معلوم غير منقسم .

الرابع : أن الوحدة متصورة ، وهي غير منقسمة ، فيكون هناك معلومغير منقسم .

المقدمة الثانية: أن العلم بغير المنقسم يجب أن يكون غير منقسم، وذلك

لانه لو انقسم لكان كل جزء من أجزاءه ، اما أن يكون علماً بذلك المعلوم ، أوبشيءمن أجزائه، أولايكون علماً بذلك المعلوم ولا بشيءٍ من أجزائه، والاقسام الثلاثة [بأسرها] باطلة، وهي لازمة على تقدير كونه منقسماً ، فلايكون منقسماً، وهو المطلوب .

أما بطلان القسم الاول: وهو أن يكون ذلك الجزء علماً بذلك المعلوم، فلانّه يلزم منه مساواة الجزء للكل ، وهو محال ، اذ الجزء مغاير لكله ، وهو ظاهر .

وأما الثاني: فلاستلزامه ثبوت الجزء لذلك المعلوم الذي فرضناه غير منقسم، وهو محال .

وأما الثالث : فلانه اذا لم يكن علماً بذلك المعلوم ولا بشيء منه ، فعند اجتماع الاجزاءِ اما أن يحصل أمر باعتباره يحصل العلم بذلك المعلوم أولا ، فان كان الثاني لم يكن مافرضناه علماً بذلك المعلوم علماً به ، لان أجزاءه ليست علماً به ولم يحصل أمر آخر يقتضي العلم به، فلم يكن حينئذ علماً به أصلا ، والفرض أنّه علم ، هذا خلف . وان كان الاول كان ذلك الحاصل هو العلم بالحقيقة ، اذ الوقوف على المعلوم انما يحصل [١] به والتركيب الذي فرض يكون اما من قابل العلم ان كان ذلك الزائد قائماً بالاجزاء، أوفاعله ان كان حاصلا من الاجزاء، والفرض أن التركيب في العلم ، هذا خلف .

المقدمة الثالثة : أنْ محل ذلك العلم الغير المنقسم يجب أن يكون غير منقسم، لانه لو انقسم لكان العلم اما أن لايكون حالا في شيء من أجزاءه، وهو خلاف الفرض، أويكون حالا في واحد من أجزاءه وننقل الكلام اليه ونقول كما قلنا في الاول ويتسلسل ، أو يكون حالا بتمامه في كل واحد واحد من

(١) في «ن» . حصل .

أجزاءه، فيلزم حلول العرض الواحد في المحال المتعددة، أويكون بعضه حالا في بعض أجزاء محله والبعض الاخر في باقي أجزاء محله، فيلزم انقسام مافرض غير منقسم ، هذا خلف .

والحاصل أنه لولم يكن محل العلم غير منقسم، لزم اما خلاف الفرض، أوالتسلسل، أوكون العرض الواحد في محال متعددة، أوفرض ماليس بمنقسم منقسماً، والاقسام الاربعةباطلة، وهي لازمة على تقدير انقسام المحل، فلايكون منقسماً ، فيكون غير منقسم ، وهو المطلوب .

المقدمة الرابعة : أن كل جسم وجسماني فهو منقسم ، وهو بناء على نفي الجزء الذي لايتجزى ، وقد تقدم الاستدلال عليه .

و الاعتراض على هذا الدليل هو أن نقول : أما المقدمة الاولى فمسلمة .

وأما الثانية فممنوعة، أما أولا فلانا نختار أن ذلك الجزء يكون علماً بذلك المعلوم. وقوله «يلزم مساواة الجزء للكل» قلنا: أي شيء يعنى بلزوم المساواة؟ المساواة في الحقيقة أوفي التعلق ؟ ان أردت الاول فممنوع، وان أردت الثاني فمسلم ، لكن لايلزم منه المحال، اذلايلزم من المساواة في التعلق المساواة في كل وجه لابد له من دليل .

وأما ثانياً فلانا نختار أن كل واحد من أجزاءه ليس علماً بذلك المعلوم، لكن عند اجتماع الاجزاء يحصل العلم ، وماذكرتموه من دليل ابطاله باطل بالضرورة، اذ يلزم منه نفي الماهيات المركبة بأسرها .

وبيانه أن نقول : لاشيء من الحيوان بمركب ، لانه لوكان مركباً لكان كل واحد من أجزاءه اما أن يكون حيواناً أولا، فان كان الاول لزم مساواة الجزء للكل ، وان كان الثاني فاما أن يحصل عند الاجتماع أمر باعتباره يكون أولا، ان كان الاول لزم أن يكون التركيب في قابل الحيوان أوفاعله لافيه ، وان كان

الثاني لم يكن مافرضناه حيواناً حيواناً هذا خلف ، فيلزم انتفاء ماهية الحيوان من البين، وهو باطل ضرورة [1]، على أن قوله «يلزم التركيب في القابل والفاعل لاغير» ممنوع، بل التركيب في الماهية المركبة الحاصلة عند اجتماع الأجزاء.

وأما المقدمة الثالثة فلانا نختار أنه قائم بمجموع الاجزاء، ولايلزم انقسامه الا اذا حل فيه على سبيل السريان ، وهو ممنوع فعليكم بيانه، على أنا نقول : هو قائم به كقيام النقطة والوحدة والاضافة بمحالها المركبة عندهم .

وأما المقدمة الرابعة فممنوعة أيضاً، لانها مبنية على نفي الجزء ، وقدتقدم دليلنا على اثباته .

[تحقيق حول اعادة المعدوم]

قال: البحث الثاني ـ في اعادة المعدوم: اختلف الناس هنا، فمنعه المحققون، وأثبته الاخرون :

أما الاولون : فقد احتجوا بأن ماعدم لم يبق له هوية حتى يصح الحكم عليها بالامكان، ولانه لو أعيد لاعيد مع وقته فيكون مبتدءاً معاداً [معاً] [2] ولانتفاء امتيازه عن مثله لو وجد .

وأما الاخرون : فقد احتجوا بأنه ممكن الوجود والعدم ، لاتصاف ماهيته بهما ، فيكون قابلا لهما . ومع عدمه لايخرج عن الامكان ، لاستحالة انتقال الشيء من الامكان الى الامتناع .

وقد بحثنا عن كلام الفريقين في كتاب «النهاية» . والمعتمد ادعاء الضرورة على الحكم الاول .

---

(١) في «ن» : بالضرورة .

(١) لم تثبت في المطبوع من المتن .

أقول : اختلف الناس في أن الشيء اذا عدم عدماً محضاً بحيث لم يبق له هوية في الخارج أصلا هل يمكن اعادته بعينه مع جميع عوارضه ومشخصاته التي كان بها شخصاً معيناً أم لا ؟

فذهب مشايخ المعتزلة القائلون بثبوت المعدوم الى أن ذلك ممكن، بناءاً منهم على أن ماهيته ثابتة حالة العدم ، فاذا وجد حصل له صفة الوجود ، فاذا عدم مرة أخرى لم تبطل ذاته المخصوصة، وانما زالت عنه صفة الوجود لا غير، وذاته باقية له في الحالين .

وقالت الاشاعرة : بعدمه، لانه قد بطلت ذاته وصار نفياً محضاً، لكنه يمكن اعادته بعينه لما يأتي من دليلهم .

وقالت الحكماء والمحققون من المتكلمين كأبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي وغيرهما: بامتناع اعادته بعينه، واختاره المحقق الطوسي والمصنف واستدلوا بوجوه :

الاول : أن ماعدم فقد انتفت هويته ، بحيث لم يبق له ما [يمكن أن] يشار اليه ويحكم عليه بصحة العود، وتحقق ماهية الشيء شرط في امكان الحكم عليه وصحة الاشارة اليه .

وفيه نظر : فان الحكم عليه بامتناع العود حكم عليه ، فيلزم التناقض .

الثاني: أنه لو صح اعادة المعدوم لزم اجتماع المتقابلين ، واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة: أنه لو أعيد لاعيد مع جميع مشخصاته وعوارضه التي من جملتها زمانه الذي كان عليه قبل العدم ، ولو كان كذلك لكان مبتدءاً بذلك الاعتبار ومعاداً باعتبار آخر، وهو وجوده بعد اعادته ثانياً ، فيكون مبتدءاً معاداً [معاً] فيلزم الجمع بين المتقابلين ، وهو محال بالضرورة .

وفيه نظر : فانه انما يكون مبتدءاً لو وجد مع الوقت في ذلك الوقت ، وذلك محال .

الثالث : أنه لو أعيد لما حصل امتيازه عن مثله ، واللازم باطل لان عدم الامتياز بين الاثنين محال، فالملزوم وهو اعادته بعينه محال أيضاً وهو المطلوب.

بيان الملازمة: أنا اذا فرضنا سوادين أحدهما معاداً والاخر مبتدءاً ووجدا معاً ، لم يقع بينهما فرق في الماهية ولا المحل ولاغير ذلك من المميزات ، الاكون أحدهما كان موجوداً ثم عدم والاخر لم يسبق عدمه وجوده، لكن هذا الفرق باطل، لامتناع تحقق الماهية في العدم، فلايمكن الحكم عليها بانها هي حالة للعدم .

وفيه نظر: فان التمييز في الخارج لايستدعي التميز عندنا، والتميز الخارجي في نفس الامر حاصل ، وهو كاف في تحقق الاثنينية .

احتجت الاشاعرة على امكان اعادته : بأنه لولا ذلك لزم انقلاب الحقيقة وهومحال، وبيان اللزوم(١): أن ماهيته قبل العدم قابلة للوجود والعدم، لاتصافها بالوجود تارة وبالعدم أخرى ، فيجب أن يكون كذلك بعد العدم ، والا لزم انتقاله (٢) من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ، وهو انقلاب الحقيقة .

وفي هذا [أيضاً] نظر : وذلك لان الحكم بامتناع وجوده انما هو حكم بامتناع الوجود المقيد بكونه بعد العدم ، وليس ذلك الامتناع للذات ولا لامر عارض يفارقها ، بل ذلك لامر لازم للذات ، وهو كونه بعد العدم ، ولايلزم من ذلك انتقالها من الامكان الى الامتناع .

قال المصنف (رحمه الله) : وقد بحثنا عن كلام الفريقين في كتاب النهاية ونحن لم ينفق لنا الوقوف على ذلك الكتاب، لكنا ذكرنا على أدلة الفريقين ماانفق لنا العثور عليه من فوائده في غير ذلك الكتاب. ثم انه (رحمه الله وجزاه

(١) في « ن » الملازمة .

(٢) في « ن » : انقلابه .

عن طلبـة العلم خيراً) قال: المعتمد ادعاء الضرورة على الحكم الاول ، أعني امتناع اعادته بجميع عوارضه ومشخصاته التي بها صار شخصاً بعينه ، وهو ظاهر .

[صحة عدم العالم]

قال: البحث الثالث ـ في صحة عدم العالم: خلافاً للفلاسفة والكرامية، لانه محدث فيكون ماهيته قابلة للوجود والعدم بالضرورة. ولان استحالة العدم لو كان لذاته كان واجباً لذاته، هذا خلف، والاثبت المطلوب .

أقول: اختلف الناس في صحة عدم العالم: فقال طائفة من الحكماء: انه يمتنع[1] عدمه لذاته، لانه واجب الوجود عندهم .

وقال قوم: انه يصح عدمه بالنظر الى ذاته، لكنه يمتنع نظراً الى غيره ، وهو أنه مستند الى علة واجبة قديمة، ودوام العلة تستلزم دوام المعلول .

وقد تقدم بيان بطلان هذين القولين .

وقال الكرامية: يمتنع عدمه لمايأتي من دليلهم .

وقال جمهور المسلمين: انه يصح عدمه لذاته، وهو الحق. واستدل المصنف عليه بوجهين .

الاول: ان العالم محدث، وكل محدث يجوز عدمه. أما الصغرى فقد تقدمت وأما الكبرى فلان المحدث هو الموجود المسبوق بالعدم، فتكون ماهيته متصفة بهما، فيصح تواردهما عليها، وهو المطلوب .

الثاني: لو امتنع عدمه لكان ذلك الامتناع اما لذاته، فيكون واجباً لذاته ،

(١) في «ن»: ممتنع لذاته .

فيلزم انقلاب الحقيقة من الامكان الى الوجوب وهو محال، أو لا لذاته فيكون جائز العدم بالنظر الى ذاته وهو المطلوب .

[لايلزم من جواز عدم العالم وقوع عدمه]

قال: وهل يعدم أم لا؟ منع منه أبو الحسين وأتباعه، والا لم يعد، لاستحالة اعادة المعدوم عنده ، بل انما تتفرق أجزاؤه . ومن جوّز اعادة المعدوم حكم بعدمه، لقوله تعالى «كل شيء هالك الاّ وجهه»(١). وتأوله أبو الحسين بالخروج عن الانتفاع .

أقول: لايلزم من جواز عدم العالم وقوع عدمه، لان جواز عدم الشيء لاينافي دوام وجوده، ولذلك اختلف القائلون بجواز عدم العالم في أن ذلك الجائز هل يقع أم لا؟ فقال أبو الحسين البصري ومن تابعه في القول بعدم صحة اعادة المعدوم: ان ذلك الجائز لايقع. وقال المجوّزون: ان ذلك يقع .

احتج أبو الحسين بأنه لو عدم لامتنع اعادته، واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة : فلامتناع اعادة المعدوم ، وأما بطلان اللازم : فللاجماع على وجوب المعاد ولذلك فسّر أبو الحسين الاعدام الوارد بلسان الشرع بتفرق الاجزاء وخروجها عن الانتفاع .

واحتج المجوزون بوجوه :

الاول : قوله تعالى « كل شيء هالك الا وجهه » ولا يكون هالكاً اذا عدم .

الثاني : قوله تعالى « هو الاول والاخر » (٢) وانما يكون أولا اذا كان

---

(١) سورة القصص: ٨٨ .

(٢) سورة الحديد: ٣ .

موجوداً ولا موجود غيـره ، وانما يكون آخراً اذا كان موجوداً ولا موجود معه .

الثالث: قوله تعالى «كل من عليها فان»[1] أي معدوم، وليس المراد الاخبار عن الماضي، لانه معلوم من دليل حدوثها فيراد المستقبل .

الرابع : قولـه تعالى «كما بدأنا أول خلق نعيده»[2] ولماكان الابتداء عن عدم محض فكذا الاعادة، والا لما صح التشبيه .

أجاب أبوالحسين وأتباعه عن الاولى: بأن المراد هالك بالنظر الى ذاته من حيث امكانه الذاتي، وهو لاينافي استمرار وجوده. أويكون المراد بالهلاك الخروج عن الانتفاع، والميت لاينتفع به [وهو الحق] .

وعن الثانية: أن الايـة ليس فيها شيء من أدوات العموم، فجاز أن يراد بها أول الاحياء وآخرهـم . أو نقول : جاز أن يراد هو الاول بحسب الذات والاستحقاق لابالزمان، لان أهل الجنة مؤبدون[3] قطعاً، فلايكون آخربالنسبة اليهم . وقد قيل : ان معنى كونه أولا أي مبدءاً لكل شيء ، وآخراً أي غايـة لكل شيء .

وعن الثالثة: أن المراد بالفناء الموت .

وعن الرابعة: أن التشبيه أعم من أنيكون من جميع الوجوه أومن بعضها والعام لايدل على الخاص .

واعلم أن الاجماع انما انعقد على وجوب اعادة من له حق أوعليه حق،

---

(١) سورة الرحمن: ٢٦ .

(٢) سورة الانبياء: ١٠٤ .

(٣) في «ن» مخلدون .

فجاز أن يقال في حق المكلف بالتفريق وفي غيره بالعدم المحض، لعدم محذور يلزم من ذلك، هذا ان قلنا بامتناع اعادة المعدوم .

[كيفية اعدام الاجسام]

قال: والحق جواز استناد الاعدام الى الفاعل لاالى ضد هوالفناء ولاالى نفي فعل البقاء، لماتقدم من بطلانهما .

أقول: اختلف القائلون بعدم الاجسام في كيفية أعدامها، ويرجع حاصل الاقوال الى أن الاعدام: اما بالفاعل، أوبطريان الضد، أو بانتفاء الشرط. ووجه الحصر أن المعدوم: اما بذاته، أو بواسطة، والواسطة اما وجودية أوعدمية .

فالاول هو الاعدام بالفاعل ، وقد قال به القاضي أبو بكر في أحد قوليه ، وقريب منه قول أبي الهذيل ، فانه قال: ان أعدامه بأن يقول له « افن » فيفنى ، كما أن ايجاده بأن قال له «كن» فيكون. وقال النظام : ان الاجسام غير باقية ، فاذا أراد الله عدمها لم يوجدها بعد عدمها .

والثاني هو الاعدام بطريان الضد ، وقال بـه أبوعلي الجبائي وابنه أبو هاشم ، فانهما قالا : ان كيفيـة الاعدام هو أن يخلـق الله تعالى عرضاً يسمى « الفناء » اذا وجد عدمت الجواهـر بأجمعها ولايبقـى زمانين ، الا أن أباعلي قال: ان بازاء كل جوهر فناء . وأباهاشم قال : ان فناءاً واحداً يكفي في عدم الجواهر. ثم ان الاعراض تعدم بانتفاء الجواهر، لانها شرطها، وقد تقدم القول على هذا الكلام .

والثالث هو الاعدام بانتفـاء الشرط ، واختلف القائلون بـه فيه : فقالت الاشعرية: الاعراض غيرباقية، وأن الله تعالى يجدد خلقها في كل آن، واذا لم يخلق الاعراض التي هي شرط في الجواهر تعدم الجواهر. وقال القاضي في

قولـه الثاني أن تلك الاعراض هي الاكـوان . وقال محمود الخيـاط وامام الحرمين: ان الجواهـر تحتاج الى نوع من كل جنـس من اجناس الاعراض ، فاذا لم يخلق أي نوع كان عدم الجواهر. وقال الكعبي وبشر: ان العرض الذي هو شرط في وجود الجوهـر هو البقاء ، فاذا لم يخلق الله تعالـى البقاء عدم الجوهر، الا أن بشراً يقول: ان ذلك البقاء قائـم لافي محل . والكعبي يقول : قائم في محل .

والمصنف (رحمه الله) اختار أن الاعدام بالفاعل المختار، وأبطل القولين الاخيرين :

أمّا الثانـي فلما تقدّم فـي باب الاعراض من نفـي الفناء وما يردّ على القول به .

وأما الثالث فلوجوه :

الاول: ماتقدم من بقاءِ الاعراض .

الثاني : أن العرض مفتقر الى الجوهر ، فلو افتقـر الجوهر في وجوده اليه دار .

الثالث: أن الكلام في عدم الشرط كالكلام في عدم المشروط اما بالفاعل وقد أبطلوه، أو بالضد وقد أبطلناه، أو بانتفاء الشرط فيتسلسل ، أو يدور وهما باطلان .

الرابع: أن البقاء أمر عقلي لا عرض وجودي، وعلى تقديرتسليمه لايعقل وجوده عاريـاً عن المحل ، والا لماكان عرضاً بل جوهراً، فوجوده في المحل يستلزم الدور المحال كماتقدم .

قالت الكراميـة : والاعدام بالفاعل لايجوز أيضاً، لان العدم لايفعل، لان المؤثر لابد أن يكون أثره وجوداً، اذ لو كان عدماً لم يكن مؤثـراً ، لانه لافرق

بين قولنا فعل العدم، وبين قولنا لم يفعل، واذاكان وجوداً فاما أن يستلزم عدم الجوهر أولا، والاول هوالاعدام بالضد وقدتقدم بطلانه. والثاني لم يكن أعداماً بل ايجاداً ولانزاع فيه .

قلنا: معنى الاعدام عدم التأثير في الوجود أوبقائه، لاالتأثير في العدم ، لان انقطاع تأثير الوجود مستلزم للعدم. وقولكم « لافرق بين فعل العدم وبين لم يفعل» قلنا: ممنوع، بل الفرق حاصل، وذلك لان مفهوم فعل العدم تجدد العدم بعد الوجود، ومفهوم لم يفعل بقاء العدم على ماكان، فظهر الفرق .

[جواز انخراق الافلاك وانتثار الكواكب]

قال: ويجوز انخراق الافلاك وانتثار الكواكب ، لانهما ممكنة محدثة ، وهو واقع لاخبار الصادق عليه السلام به .

اقول: خرق الافلاك وانتثار الكواكب جائزان واقعان، خلافاً للفلاسفة .

لنا على الجواز: أنها ممكنة فيجوز عليها العدم وزوال الصورة التركيبية وهو المطلوب، ولانها محدثة فيكون تأليفها حاصلا بعد العدم، فتكون ماهيتها قابلة للوجود والعدم ، ولانعني بالانخراق وانتثار الازوال التأليف الحاصل بين هذه الاجزاء المركبة. وأما الوقوع فالنقل متواتر به كقوله تعالى « اذ السماء انشقت » [١] « اذا السماء انفطرت واذا الكواكب انتثرت »[٢] وغيرذلك من الايات، وهو كثير .

---

(١) سورة الانشقاق: ١ .

(٢) سورة الانفطار: ١ ــ ٢ .

[امكان خلق عالم آخر]

قال: البحث الرابع ـ في امكان خلق عالم آخر: والخلاف مع الفلاسفة والدليل [١] عليه انه لوامتنع لماوجد هذا العالم ، لوجوب تساوي الامثال في الاحكام. وللاجماع[٢]. ولقوله تعالى «أوليس الذي خلق السماوات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم »[٣] الاية .

واحتجاج الفلاسفة ـ بامكان الخلاء حينئذ ـ ضعيف، لماتقدم من جوازه وتخصيص العناصر بأمكنتها باختياره تعالى .

أقول : يمكن أن يخلق الله تعالى عالماً آخر مماثلا لهذا العالم من [٤] فلكياته وعنصرياته، بل عوالم آخر. خلافاً للفلاسفة. ويدل على ماقلناه وجوه :

الاول: أنه لوامتنع وجود عالم آخر لامتنع وجود هذا العالم، واللازم باطل قطعاً فكذا الملزوم. بيان الملازمة : أن ذلك الامتناع اما أن يكون لذاته أولعارض، ان كان الاول لزم امتناع هذا العالم أيضاً، لانه مماثلا له ، وحكم المثلين في الصحة والامتناع واحد، وان كان الثاني حصل المطلوب، لانه بتقدير زوال ذلك العارض يزول الامتناع، فيمكن وجود عالم آخر .

الثاني: اجماع المسلمين على ذلك، وهو ظاهر .

الثالث : تواتر النقل به كقوله تعالى « أوليس الذي خلق السماوات

---

(١) فى المطبوع من المتن: لانه لوامتنع الخ .

(٢) فى المطبوع من المتن: الاجماع .

(٣) سورة يس: ٨١ .

(٤) فى «ن»: فى .

والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلــى وهو الخلاق العليم »[١] وغير ذلك من الآيات . وجاز الاستدلال في هذه المسألة بالنقل ، لعدم توقف صحة [٢] النقل عليها .

احتجت الفلاسفة بوجهين :

الاول : أنه لوأمكن خلـق عالم آخر لزم امكان الخلاء ، واللازم باطل فكذا الملزوم . بيان الملازمة: أن العالم كرة، لان الكريـة هي الشكل الذي تقتضيه الطبيعة البسيطة، وذلك لان فعل القوة الواحدة في المادة الواحدة فعل متساوي، واذاكان كرة فاذا وجد مثله يكون كرة أيضاً، فتتلاقي الكرتان فيحصل بينهما خلاء ، وهو محال لماتقدم .

الثاني: لوأمكن خلق عالم آخر لزم أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان وهو باطل .

أما الملازمة : فلانا لوفرضنا أرضاً أخرى وسط عالم آخر لزم أن تكون مساوية لهذه الارض في الحقيقة، فيكون لها ميل الى مكانها الطبيعي، والا لما كانت مساوية ، وحيث فرضت جزءاً من ذلك العالم الاخر تكون خارجة عن هذا العالم وطالبة لذلك العالم طبعاً، فيكون لها مكانــان طبيعيان . وأما بطلان اللازم: فلانه اذا حصل[٣] الجسم في أحد المكانين طبعاً يكون تاركاً للاخر ، فلايكون المكانان طبيعيان، هذا خلف .

والجواب عن الاول : بالمنع من الكريـة ، قوله « لانه الشكل الطبيعي والقوة الواحدة فعلها متساوي » قلنا : نمنـع الطبيعة على تقدير تسليمه، بل هو

(١) سورة يس: ٨١ .

(٢) في «ن»: حجة .

(٣) في «ن»: حل .

بفعل المختار ، سلمنا، لكن جاز تعدد آثـار القوة الواحدة عند تكثر الالات والشروط غيرذلك، سلمنا لكن نمنع استحالة الخلاء، وقد تقدّم دليل ثبوته .

وعن الثانـي : بالمنع من احتياج الجسم الى طبيعـة تقتضي تخصيصه بالمكان ، بل بفعل الفاعـل المختار ، سلمنا لكن لملايجـوز اختلاف طبيعتي الارضين في العالمين ، فلاتقتضـي احداهما الا مكانها الذي في عالمها. سلمنا تساوي الطبيعتين لكن لملايجوز تخصيص بعض طبايع الارض بأحدالامكنة لالمخصص، كاختصاص المدرة المعينـة بمكانها المعين لالمرجح مع تساوي الامكنة الجزئية من الارض بالنسبة اليها .

[وجوب انقطاع التكليف]

قال: البحث الخامس ـ في وجوب انقطاع التكليـف : لانـه ان وجب ايصال الثواب الى مستحقه وجب القول بانقطاعه، لكن المقدم حق اجماعاً ، ولما بيّنا من حكمته تعالى، فالتالي مثله .

بيان الشرطية : أنـه لولا انقطاعـه لزم الالجاء ، وهو ينافـي التكليف . والحدود ليسـت ملجئـة ، لتجويز مستحقها عدم الشعور بـه . وتخيير النبي الاعرابي بين القتل والاسلام الجاء، وحسن في ابتداء التكليـف لفائدة دخوله في الاسلام بعد الاستبصار، وامكان سماعه للادلة، بخلاف ماوبقي على كفره فانه يجوز أن لايسمع أدلـة الحق فلايحصل له الاستبصار، واسلامه حينئذ لا يستحق به ثواباً .

أقول : أجمع المسلمون على وجوب انقطاع التكليف ، بمعنى أنه ينتهي الى زمان لايكون فيه أمر ولانهي ، بل فيه جزاء الطاعة والمعصية ، وهو المعبر عنه بـ «يوم القيامة» و «يوم الحشر والجزاء» ، والدليل على ذلك هو أن نقول :

كلما وجب ايصال الثواب الى مستحقه وجب القول بانقطاع التكليف ، لكن المقدم حق فالتالي مثله . بيان حقية المقدم وجهان :

الاول : الاجماع .

الثاني : ما تقدم من كونه تعالى حكيماً لايفعل قبيحاً ولايخل بواجب . وأما بيان الشرطية : أنه لولا انقطاعه على ذلك التقدير لزم الالجاء وهو باطل لانه مناف للتكليف . بيان لزوم الالجاء : أن المكلف اذا علم حصول جزاء الطاعة لو فعلها في تلك الحال ، وحصول جزاء المعصية أوترك الطاعة لوصدر منه ذلك في تلك الحال يكون مجبراً على ايقاع الطاعة وترك المعصية وهو باطل ، اذ شرط استحقاق الثواب صدور الفعل عنه مختاراً ، والا لا فرق بين صدوره منه ومن غيره،فكان يجوزحينئذ ايصال الثواب الىغير المطيع والعقاب الى غير العاصي وهو باطل ، فيكون التكليف منقطعاً وهو المطلوب .

ان قيل : لا نسلم أن الالجاء مناف للتكليف ، والا لما وقع في الشريعة لكنه واقع ، فلا يكون منافياً وهو المطلوب . وبيان وقوعه : أن المكلف اذا علم أنه اذا ترك الصلاة قتل ، واذا منع الزكاة قوتل ، واذا شرب جلد ، واذا زنى رجم ، كان ذلك حاملا له على ايقاع الطاعة وترك المعصية ، وهو عين الجاء الذي منعتموه .

قلنا : ليس حال الحدود والتعزيرات في هذه الدار كحال الثواب والعقاب في تلك الدار ، وذلك لان المكلف يجوز عدم شعور النبي والامام به اذا ترك الطاعة أو فعل المعصية ، بخلاف الحال يوم القيامة ، فان هذا التجويز غير حاصل لما تقرر من كونه تعالى عالماً بكل المعلومات ، وهو المتولي لجزاء المكتسبات .

ان قيل : هذا الجواب باطل بما تقرر من سيرته عليه السلام ، وهو أنه كان

يخير الاعرابي بين الاسلام والقتل ، وهو محض الالجاء ، ولا يمكن أن يقـال هنا أنه يجوز عدم الشعور .

قلنا:لاشكأن هذه الصورة الجزئية الجاء وهوحسن لامطلقا ، بل فيابتداء التكليف ، لاشتمالة على مصلحة لاتحصل بدونه ، وهو وقوف المكلف على أدلة الحق ومحاسنالاسلام ، فيكون ذلك داعياً لهالى دخوله فيالايمان مختاراً اذلو لم يدخل في الاسلام ولم يعاشر المسلين لامكن أن لايسمع أدلة الحق، فيبقى على كفره ، فحسن الالجاء حينئذ لاشتماله على هذه المصلحة لامطلقا ، وهو لطف من الشارع في حـق الكافر . ولما كان ذلك الاسلام معه الجاء لم يستحق به ثواباً ، ولهذا قال تعالى «قالت الاعراب آمنا قـل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا [١] » اذالثواب مشروط بالايمان المستند الىالعرفان .

[تحقيق حول اثبات المعاد البدني ونقض أدلة المخالف]

قال: البحث السادس- فياثباتالمعاد البدني:والخلاف فيه معالفلاسفة. اعلم أن صحة المعاد البدني يتوقف على أمرين : أحدهما : أنه تعالى قادرعلى كل مقدور . والثاني : أنه تعالى عالم بكل معلوم ، ولهذا كان الكتاب العزيز قد اشتمل على اثبات المعاد البدني في عدة مواضع ، وكل موضع حكم فيه باثباته قررها بين هاتين المقدمتين .

أما افتقاره الى القدرة فظاهر ، اذالفعل الاختياري انما يصح بها .

وأماافتقاره الىالعلم، فلان الابدان اذاتفرقت وأراداللّه تعالى جمعهاوجب أن يردكـل جزء الى صاحبه ، وانما يتم ذلـك بعلمه تعالى بالاجزاء وتناسبها بحيث لايؤلف جزءاً من بدن زيد مع جزء من بدن عمرو . وكذا ان جوزنا

(١) سورة الحجرات : ١٤ .

اعادة المعدوم وقلنا أنه تعالى يعدم العالم بجملته .

وأما امكان الاعـادة بعد هاتين المقدمتين فظاهر ، لان جميع الاجزاء بعد تفريقها لاشك في امكانه ، كالابتداء ، وكذا ان جوزنا اعادة المعدوم .

وأما الوقوع : فيدل عليه السمع ، فانا نعلم من دين محمد (صلى الله عليه وآله) وقوع المعاد البدني. ولانا قد بينا أنه تعالى حكيم يوصل كل مستحق الى مستحقه ، ولابد من الاعادة .

احتجوا : بأن الاعادة ان وقعت في هذا العالم لزم التداخل ، وان وقعت في عالم آخر لزم الخلاء . ولان الانسان لو أكل مثله ، فان أعيد المأكول الى بدن الاول ضاع الثاني ، وبالعكس .

والجواب عن الاول :أن التداخل انما يلزم لو بقي هذا العالم وكان ملاءاً، أما على تقدير عدمه أوثبوت الخلاء فلا .

وعن الثاني : أن المأكول بالنسبة الى الاكل ليس من أجزائه الاصلية ، فيعاد الى الثاني ولايضيع أحدهما .

اذاثبت هذا فاعلم أنه يجب عقلا اعادة من يستحق ثواباً عـوضاً على الله تعالى أوعلى غيره ،لوجوب الانتصاف ممن يستحق عليه العوض . وسمعاًاعادة الكفار وأطفال المؤمنين . ومن عداهؤلاء لايجب اعادته .

أقول : لما فرغ من الامور التي هي كالمقدمات لثبوت المعاد، شرع في بيانـه [1] واختلف فيه : فانكره الـدهرية والطبيعيون، وأثبته معظم الحكماء والمليون ، لكن اختلفوا في ماهيته :

فعندالفلاسفة القائلين بتجرد النفس كافلاطون وأرسطو وأتباعهم كأبي نصر الفارابي وابن‌سينا أنه نفساني لاغير ، وان كان ابن سينا في الشفاء جوزالبدني،

(١) في «ن» : اثباته .

وحكم بأن تفاصيله مستفاد من الشرع ، لكنه منع منه فى غيره من كتبه . وعند المتكلمين أنه البدني .

وجماعة من المحققين راموا الجمع بين الحكمة والشريعة ، وقالوا هو نفساني وبدني معاً ، وهوغير بعيدمن الصواب . وأما جالينوس فانه توقف فيه ، وذلك لان الانسان عنده عبارة عن المزاج، وهو مما يعدم بالموت والمعدوم لايعاد ، وعلى تقدير أن يكون الانسان أمر[1] غير المزاج يجوزاعادته ،فلذلك توقف .

اذا تقرر هذا فاعلم أن المعاد البدني جائز واقع ، أما جوازه فمبني على مقدمات :

الاول : ثبوت الجوهر [الفرد] ، وقد تقدم برهانه ، وذلك لان الانسان لما كان عبارة عن الاجزاء الاصلية يكون اعادتها تجمعها بعد تفرقها وتشتتها .

الثانية : ثبوت الخلاء ، لان العالم لو كان كله ملاء لما صحت حركة بعض الاجزاء الى بعض عند التأليف والاعادة ، وقد تقدم دليله. وهاتان المقدمتان لم يذكرهما المصنف هنا ، لكنه ذكرهما غيره كفخر الدين الرازي وكمال الدين ميثم وغيرهما .

الثالثة :كونه تعالى قادر على كل الممكنات، وقد تقدم دليله . وبيان توقفه على القدرة لان الفعل الاختياري انما يقع بالقدرة .

الرابعة :كونه عالماً بكل المعلومات الكلية والجزئية ، وقد تقدم أيضاً برهانه، ووجه توقفه عليه أنه لابد فيه من تمييز أجزاء بدن كل شخص عن أجزاء بدن شخص آخر ليعاد الى كل شخص أجزاؤه ، فتوقفه عليه بين ، وكذا ان جوزنا اعادة المعدوم لابد أن يكون عالماً بأجزاء بدن كل شخص بماهي عليه

---

(١) في «ن» : عبارة عن أجزاء .

حتى يعيدها علــى ذلك الوجه . ولتوقف المعاد علــى هاتين المقدمتين توقفاً ظاهراً فانه سبحانه حيثما تقرر المعاد البدني في القرآن بعدها[١] بين المقدمتين كقوله «وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم »[٢] فقوله «الذي أنشأها» اشارة الى القدرة ، لاستلزام الانشاء ذلك ، الى غير ذلك من الايات ، وهو معلوم لمن تدبر الكتاب العزيز واستقراء آياته .

اذا تقررت هذه المقدمات فنقول : اما أن نقول بأن [جميع] الاجزاء لم تعدم بل تفرقت الاجزاء فامكان اعادتها بعد ثبوت هذه المقدمات ظاهـر ، لان جمعها بعد تشتتها وتفرقها لاشك في امكانه كابتداء خلقها ، فيكون تعالى قادراً عليه . واما أن نقول بعدمها وامكان اعادة المعدوم فظاهر أيضاً ، فالامكان حاصل على التقديرين .

وأما وقوعه فلوجهين .

الاول : دلالة السمع المتواتر عليه ، فانه معلوم بالضرورة من دين محمد (صلى الله عليه وآله) .

الثاني : لما تقدم من حكمته تعالى وكونه لايخل بواجب ، فيجب عليه ايصال كل حق الى مستحقه ، وذلك انما يكون بالمعاد ، فالمعاد واجب .

احتجت الفلاسفة المنكرون للمعاد البدني بوجهين :

الاول : أنه لو صح اعادة الاجسام لزم اما التداخـل أو الخلاء ، واللازم باطل بقسميه فكذا المقدم[٣] . بيان الشرطية : ان الاعادة اما تحصل في هـذا

---

(١) فى «ن» : بعد هاتين .

(٢) سورة يس : ٧٨ .

(٣) فى «ن» : الملزوم .

العالم أو غيره ، ان كان الاول لزم التداخل لانه ملاء وان كان في غيره لزم شكلة كرة ، لما تقدم من أن الشكل الطبيعي هو الكرة، فلو وجد كرة أخرى ،فيكون بينهما خلاء .

الثاني: لوصحت الاعادة لانتفت الاعادة ، واللازم باطل فكذا الملزوم . بيان الملازمة : لوأكل انسان انساناً آخر بحيث صارت أجزاء المأكول أجزاء الاخر[١] ، فيوم القيامة اما يعاد تلك الاجزاء الى الاكل فيضيع المأكول ، أو المأكول فيضيع الاكل، لكن تخصيص أحدهما بالاعادة ترجيح من غير مرجح وهو محال ، فيكون المعاد محالا ، وهو المطلوب .

والجواب عن الاول : أنا نختار أنها في هذا العالم، والتداخل انما يلزم لو بقي هذا العالم على حاله وكان ملاء ، أما على تقدير عدمه كقوله تعالى «يوم تبدل الارض غير الارض والسماوات»[٢] ، أو على تقدير وجوده ويكون خلاء ،كما قد دللنا عليه ، فلا يلزم ذلك .

وعن الثاني:أنا قد بينا أن الانسان عبارة عن الاجزاء الاصلية التي هي داخل هذا البدن ، فالاجزاء المأكولة فضلية بالنسبه الى الاكل ، وأصلية بالنسبة الى المأكول ، فتعاد الى المأكول ولايلزم ضياع الاكل ، لانها فضلية بالنسبة اليه فكلاهما يعاد ، وهو المطلوب .

أما تقرير هذا فنقول : الاعادة واجبة اما عقلا وسمعاً معاً أو سمعاً لاغير . فالاول كل من له ثواب، فانه يجب اعادته لوجوب وصول حقه اليه ، أوعوض اما عليه تعالى فلئلا يلزم الظلم المنفي عنه تعالى ، أو على غيره فلوجوب الانتصاف .

---

(١) في «ن» للاكل .

(٢) سورة ابراهيم : ٤٨ .

والثاني هم الكفار وأطفال المؤمنين ، فان السمع متواتر باعادتهم ، ولا خلاف بين المسلمين فيه ، ولكن لادليل عقلي علـى وجوب اعـادتهم . أما الكفار فلان استحقاق العقاب على المعصية سمعي. وأما الاطفال فلعدم اشتراط الثواب بالنسبة اليه، الكنه تعالى وعد ببعثهم لقوله «ألحقنابهم ذريتهم»[1] وكذا من عدا هؤلاء كاطفال الكفار والوحوش لقوله «وما من دابة في الارض ولاطائر يطير بجناحيه الا أمـم آمثالكم مـا فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهـم يحشرون»[2] لكن أطفال الكفار لايجوز معاقبتهم، ويجوز الانعام عليهم لعموم «ورحمتي وسعت كل شيء» [3] .

[مباحث الوعد والوعيد]

قال : البحث السابع ـ في استحقاق المطيع للثواب والمعاصي للعقاب :

والثواب هو : النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال . وقـد اختلف في استحقاقه بالطاعة، فالذي عليه المعتزلة ذلك، ونازع فيه الاشاعرة والكعبي والبلخي .

لنا : أن التكليف مشقة ، فان لم يستلزم عوضاً كان قبيحاً ، فذلك العوض ان صح الابتداء به كان توسط التكليف عبثاً ، فتعين الثاني .

احتجت الاشاعرة : بأنه تعالى هو الحاكم ، فلا يستحق عليه شيء . وبأن المرتد ان وصل اليه الثواب تضاد الاستحقاقان ، والاخلت طاعته عن عوض .

واحتج البلخي : بأن نعم الله تعالى لاتحصى ، فالشكر عليها يكون أبلغ

(١) سورة الطور : ٢١ .

(٢) سورة الانعام : ٣٨ .

(٣) سورة الاعراف : ١٥٦ .

مايمكن ، وهو العبادة والتذلل، فلايستعقب ثواباً، فان المؤدي لما وجب عليه لايستحق به عوضاً .

والجواب: أن الوجوب ليس هوالشرعي، بل هومتعلق المدح. والمرتد لايستحق ثواباً ، لان شرط استحقاق الثواب الموافاة ولم تحصل .

لايقال : الموافاة لو كانت شرطاً لزم أن تكون العلة انما تؤثر حال عدمها لاحال وجودها .

لانا نقول : الاستمرار على الطاعة هو الشرط ، وهو المراد بالموافاة ، لاعدم الحياة .

وقول البلخي ضعيف، فان الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم ، وهو ضروري للعقلاء، اذ يحكم كل عاقل بوجوب شكر المنعم بهذا المعنى أما كيفية الشرائع فلا .

وأما استحقاق العاصي للعقاب بالمعصية، فقد اتفق أهل العدل عليه، خلافاً للاشاعرة . لكنهم اختلفوا : فالمعتزلة على أنه عقلي، والمرجئة والامامية على أنه سمعي .

احتجت المعتزلة: بأن فعل العقاب لطف فيكون واجباً، أما المقدمة الاولى فلان المكلف اذا علم أنه متى عصي عوقب كان ذلك زاجراً له . وأما الثانية فقد سلفت .

أقول: لما فرغ من بحث المعاد وبيان صحته شرع في [بيان] الامور المرتبة على العود، وهي مباحث الوعد والوعيد. والوعد هو: الاخبار بوصول نفع ، أودفع ضرر الى الغير، أو عنه من جهة المخبر. والوعيد هو: الاخبار بوصول ضرر، أوفوت نفع الى الغير من جهة المخبر، وذلك النفع هو الثواب والضرر هو العقاب .

والثواب هو: النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال. فبقيد «الاستحقاق» خرج التفضل ، وبقيد « اقتران التعظيم » خرج العوض .

والعقاب هو : الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والاهانة . فبقيد «الاستحقاق» خرج الالام الغير المستحقة كالمبتدأ بها، وبقيد «مقارنة الاستخفاف» خرج به ضرر مستحق لايقارنه ذلك كالقصاص .

اذا تقرر هذا فاعلم أن في هذا البحث مسألتين :

الاولى: أن الثواب هل علة استحقاقه صدور الطاعة من العبد أم لا؟ فقالت المعتزلة الا البلخي : نعم ، وهو مذهب أصحابنا الامامية . وقالت الاشاعرة والبلخي : لا ، بل ذلك فضل منه تعالى يتفضل به على عباده، ان شاء فعله وان شاء تركه .

احتج أصحابنا والمعتزلة: بأن التكليف مشقة وكل مشقة لاعوض في مقابلتها تكون قبيحة غير جائزة من الحكيم، ينتج: أن التكليف من غير عوض قبيح غير جائز من الحكيم ، والمقدمتان ضروريتان .

ثم ذلك العوض اما أن يمكن الابتداء به أولا ، فان كان الاول كان توسط التكليف عبثاً، والعبث قبيح غير جائز من الحكيم، وان كان الثاني فهو المطلوب.

والنفع الذي لايجوز الابتداء به هو الثواب والطاعة في استحقاق الثواب وانما قلنا أن الثواب لايجوز الابتداء به لاشتماله على التعظيم ، والتعظيم لمن لايستحق قبيح، فان العقلاء يذمون من تعظيم الصبيان كتعظيم المشايخ ويسفهونه وذلك دليل على قبحه وأيضاً فالنقل دل على ذلك كقوله « جزاء بما كانوا يعملون » (١) وأمثاله .

---

(١) سورة الواقعة : ٢٤ .

احتجت الاشاعرة بوجهين :

الاول : أن الحكم باستحقاق الثواب على الله يستدعي حاكماً، ولاحاكم عليه تعالى ، بل هو الحاكم على كل من عداه ، واذا كان هو الحاكم فالحكم مستفاد منه فيكون شرعياً ، وهو المطلوب .

الثاني: أنه لو كانت الطاعة علة في استحقاق الثواب لزم اجتماع الضدين واللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمه : أن المرتد يستحق الثواب بايمانه السابق والعقاب بكفره اللاحق ، ولايجوز [خلوه] من عقاب الكفر للاجماع عليه ، فان وصل اليه ثواب ايمانه لزم اجتماع الضدين وهو محال ، وان لم يوصل لزم الاحباط وهو باطل كما يجيء ، أو خلو الطاعة عن الثواب وهو المطلوب .

احتج البلخي: بأن الطاعة واجبة على العبد ولاشيء من الواجب يستحق عليه ثواب ، ينتج: لاشيء من الطاعة يستحق عليه ثواب وهو المطلوب، وأما الكبرى فظاهرة ، لان المؤدي لما وجب عليه لايستحق بـه [1] عوضاً ، والا لاستحق المديون باداء دينه عوضاً على المدين، وهو باطل، وأما الصغرى فلان الطاعة شكر وكل شكر واجب ، أما الكبرى فضرورية .

وأما الصغرى فلان نعم الله تعالى هي أحد النعم ظاهرة على العبد من الايجاد والانذار[2] والحواس الظاهرة والباطنة وغير ذلك، وهي أكثر من أن تحصى لقوله تعالى« وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها»[3] فيجب أن يكون الشكر عليها أبلغ الشكر ، وأعظم مراتب الشكر هو الخضوع والتذلل للمشكور ، وذلـك هو

(١) في « ن » : عليه .
(٢) في « ن » : الاقدار .
(٣) سورة ابراهيم : ٣٤ .

العبادة والطاعة فتكون الطاعة شكر وهو المطلوب .

والجواب عن الاول: أن الوجوب ليس شرعياً حتى يستدعي حاكماً بل هو عقلي ، وهو متعلق المدح والذم اللازمين للافعال الاختيارية ، لكن الاشعري لما نفى الحكم العقلي والفعل الاختياري ذكر ذلك بناءاً على أصله .

وعن الثاني : أنـا نختار أنه لايصل اليه ثواب ايمانـه ، ولايلزم من ذلك الاحباط، بل استحقاق الثواب مشروط بالموافاة بالايمان، وذلك غير حاصل هنا.

لايقال : نمنع اشتراطه بالموافاة ، والالزم تأثير المعدوم ، واللازم باطل فكذا الملزوم ، بيان الملازمة: أن الطاعة حال الوفاة تكون معدومة، فلو أثرت في استحقاق الثواب لزم ماقلناه ، وهو ظاهر .

لانا نقول: الشرط هو الاستمرار على الايمان الى حين[1] الموت، وذلك موجود في جميع آنات الاستمرار ، لكن علامة ذلك الاستمرار هو الموافاة ولان الموافاة سبب لحصول الاستحقاق .

وعن الثالث: وهو احتجاج البلخي ـ بـأن الشكر ضروري ولاشيء من كيفيات العبادة بضروري ، ينتج من الشكل الثاني : لاشيء من كيفيات العبادة بشكر وهو المطلوب ، أما الصغرى فلان الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم بضرب من التعظيم، وذلك ضروري [للعقلاء] فان كل عاقل يحكم بوجوب الشكر بهذا المعنى ، وأما الكبرى فظاهرة ، والا لما وقع الاختلاف فيها ولما توقفت على النقل .

وفي هذا نظر: فانه جاز أن يكون أصل الشكر معلوماً بالضرورة، وكيفياته وطرقه معلومة من الشرع، ولهذا ذكر العلماء أن أحد فوائد [بعثة] الانبياء هو

---

(١) في « ن » آخر الوفاة .

أن يعلمونا كيفية شكر المنعم .

المسألة الثانية : أن المعصية هل هي علة في استحقاق العقاب أم لا ؟ فقال أهل العدل بالاول ، والاشاعرة بالثاني . واختلف أهل العدل : فقالت المعتزلة انه عقلي ، وقالت المرجئة والامامية :انه سمعي .

احتجت المعتزلة: بأن فعل العقاب لطف، وكل لطف واجب، أما الصغرى فلان المكلف اذا علم أنه اذا عصى عوقب كان ذلك داعياً له الى فعل الطاعة وترك المعصية ، ولا نعني باللطف الا ذلك، وأما الكبرى فقد تقدمت.

قالت المرجئة : وجه الوجوب غير كاف في الوجوب ، بل لابد مع ذلك من انتفاء المفسدة .

قالت المعتزلة : ان عدم العلم بالمفسدة يدل على عدمها ، لانا مكلفون باجتنابها، فوجب عليه اعلامنا بها، والالزم التكليف بالمحال .

ونحن قد أسلفنا في هذا الجواب نظراً ذكرناه في باب الامامة .

[هل العلم بدوام الثواب والعقاب عقلي أم سمعي]

قال: البحث الثامن ـ في بقايا مباحث الثواب والعقاب : وهي سبعة مباحث :

الاول: ذهبت المعتزلة الى أن العلم بدوام الثواب والعقاب عقلي، لانه أدخل في باب اللطف ، فيكون أدخل في باب الوجوب . ولان علة الثواب والعقاب الطاعة والمعصية ، وهما علتان للمدح والذم الدائمين ، فيلزم دوام العلتين ، فيدوم المعلولان الاخران . ولان الثواب والعقاب يجب خلوصهما عن جميع الشوائب، فلو كانا منقطعين لكان الثواب مشوباً بالالم، للعلم بانقطاعه والعقاب بالسرور كذلك .

أقول : اختلفوا في العلم بدوام الثواب والعقاب: فقالت المرجئة : انه سمعي وبه قال ابن نوبخت من أصحابنا . وقالت المعتزلة: انه عقلي، واختاره المحقق الطوسي في تجريده والمصنف، واستدلوا [عليه] بوجوه :

الاول: أن دوام الثواب والعقاب لطف ، فكل لطف واجب . أما الصغرى فلان المكلف اذا علم دوام ثوابه ازدادت داعيته وتوفرت على ايقاعها وهو ظاهر، ولا نعني باللطف الا ما حصلت معه زيادة الداعية الى فعل الطاعة. وكذلك اذا علم دوام عقاب معصيته توفرت داعيته الى تركها، فيكون العلم بالدوام في الصورتين أدخل في اللطفية. وأما الكبرى فقد تقدمت .

الثاني : أنه كلما كان المدح على الطاعة والذم على المعصية دائمين كان الثواب والعقاب دائمين، لكن المقدم حق فالتالي مثله . أما بيان حقية المقدم فاجماعية. وأما بيان الشرطية: فلان المدح والذم معلولا الطاعة والمعصية، وقد بان دوامهما فتكون علتاهما ـ أعني الطاعة والمعصية ـ دائمين، فتكون المعولان الاخران دائمين، لان دوام أحد المعلولين يستلزم دوام الاخر، فان وجود النهار واضاءة العالم لما كانا معلولا علة واحدة هي طلوع الشمس لزم من وجود أحدهما وجود الاخر .

الثالث: أنه يجب خلوص الثواب والعقاب من شائبة الضد، وكلما كان كذلك وجب دوامها. أما الصغرى فلان التفضل والعوض جاز أن يكونا دائمين وخالصين من الشوائب، اذ لا مانع منه، فلو لم يكن الثواب خالياً عن الشوائب لكان أنقص حالا منهما وهو باطل. أما العقاب فلان خلوصه من الشوائب أدخل في باب الزجر عن المعصية فيكون واجباً . وأما الكبرى فلانها لو لم يدوما لحصل انقطاعهما، فيحصل الالم للمطيع والسرور للعاصي، فلم يكونا خالصين من الشوائب، وهو باطل لما تقدم .

وفي هذه الوجوه نظر: أماالاول فلانه بيان الوجه وهو غير كاف، بل لابد من بيان انتفاء المفسدة ، على أنا نقول : علـى تقدير وجوب اللطف لانسلم وجوب ماهو أشد لطيفة، والالزم التسلسل .

وأما الثاني فلانا لانسلم أن المدح معلول الطاعة ، والالما وجد بدونها ، لكنه يوجدكمافي حق الواجب تعالى، سلمنا لكن لانسلم ان استحقاقالمدح يوجب دوامه، فعليكم بيانه. سلمنا لكن لانسلم أن دوام أحد المعلولين يستلزم دوام الاخر، لجواز توقف الاخر على شرط لم يحصل .

وأما الثالث فلانه انما يلزم تجدد الالم والسرور ان لم يكونا معلولين من قبل وهو ممنوع .

[جواز توقف الثواب على شرط]

قال: الثاني: يجوز توقف الثواب على شرط، والا لاستحق العارف بالله تعالى الجاهل بالنبي صلى الله عليه وآلـه الثواب ، لان معرفة الله تعالى طاعة مستقلة بنفسها .

أقول: اختلفوا في ذلك: فقال قوم: بعدم التوقف بل الطاعة بنفسهاموجبة لاستحقاق الثواب. وقال الاكثرون: يجوز توقفه على شرط، واختاره المحقق الطوسي والمصنف، واستدلوا على ذلك: بأنه لولم يكن متوقفاً على شرط لزم اثابة العارف بالله خاصة مع جهله بالنبي عليه السلام، واللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أن المعرفة طاعة مستقلة [بذاتها] موجبة للثواب على ذلك التقدير ، فلولم يتوقـف استحقاق الثواب فيها على شرط لزم جواز اثابـة من حصل على المعرفة لاغير ولو كان مكذباً بالنبي «ص»، وهو باطل بالاجماع .

قالوا: لانسلم أن المعرفـة طاعة مستقلة، بل هي جزء الطاعة، فان الايمان

هو معرفة الله ومعرفة رسوله، فالمعرفـة أحد أجزاءه ، فلايلزم أن يستحق عليها الثواب، لكونه معلقاً على السبب التام . سلمنا لكن لو كان الثواب متوقفاً على شرط لكان المدح متوقفاً على شرط ، واللازم باطل فان العقلاء يمدحون فاعل الطاعة من غيرتأخر. وبيان الملازمة : انهما معلولا علة واحدة هي الطاعة كما تقدم، فاذا لم تكف الطاعة في أحدهما لم تكف في الاخر .

قلنا : الجواب عن الاول : أن الثواب كمايستحق علـى مجموع الايمان فكذا على أجزاءه، لان كل واحد من أجزاءه له مدخل في التأثيـر، ولهذا كان من عرف الله تعالى ثم مات قبل عرفانه الرسول كان مستحقاً للثواب .

وعن الثاني: أنه لااستبعاد في كون أحد المعلولين متوقفاً على شرط دون الاخر [وأيضاً فانه يجوز أن يحصل أحد المعلولين دون الاخر] فتوقفه على شرط أولى ، فانـه تعالى يستحق المدح بفعل الواجب ولايستحق [بفعلـه] الثواب .

[كون استحقاق الثواب مشروط بالموافاة]

قال: الثالث: استحقاق الثواب مشروط بالموافاة، أوساقط بالعقاب، لقوله تعالى « لئن أشركت ليحبطن عملك»[1] فنقول: العمل لم يقع باطلا في الاصل على تقدير الشرك [المتجدد] ، والا لما علق بطلانـه على الشرك المتجدد . واذا ثبت هذا فالاستحقاق ان كان ثابتاً كان معنى بطلانه سقوطه بالشرك ، وان لم يكن ثابتاً كان معنى بطلانه عدم الاتيان بشرط الاستحقاق الذي هو الموافاة، فلم يستحق الثواب، فيكون العمل باطلا .

أقول : اختلف المعتزلة في اشتراط الموافـاة في الثواب : فقال بذلك

(١) سورة الزمر: ٦٥ .

البغداديون منهم ، وأنكره الباقون . واختلف الاولون : فقال بعضهم: لايثبت الاستحقاق الا في الآخرة، وهو اذا وافا العبد بالطاعة سليمة الى الاخرة. وقال بعضهم : تثبت في حال الموت ، وهو اذا وافـا العبد بها الى الموت . وقال بعضهم: بل يستحق الثواب حال الطاعة بشرط الموافاة ، وهو أن يعلم الحكيم أنه لايحبط الطاعة الى حال الموت، ولايندم[1] على المعصية .

والمصنف (رحمه الله) قال: ان الثواب مشروط بالموافـاة ، واستدل عليه بقوله تعالى «لئن أشركت ليحبطن عملك » ووجه الاستدلال أن العمل الذي يتعقبه الشرك لم يقع باطلا في أصله لوجهين :

االاول: أنه علق بطلانه على الشرك، فلايكون باطلا قبله .

الثاني : أن الجملة مركبة من الشرط والجزاء، وانما يقعان في المستقبل.

واذا لم يكن باطلا في أصلـه كان صحيحاً حينئذ ، وهو علة في استحقاق الثواب [مطلقاً] على ذلك التقدير ، فاما أن يكون سقوطه لذاتـه ، أوللكفر المتعقب، أولعدم الموافاة، والاول باطل والا لماكان معلقاً ، وكذا الثاني لما يأتي من بطلان التحابط ، فتعيـن الثالث وهوالمطلوب ، فيكون بطلانـه عدم الاتيان بشرط الاستحقاق الذي هوالموافاة .

[مسألة الاحباط والتكفير]

قال: الرابع: في الاحباط والتكفير: أثبتهما جماعة من المعتزلة، ونفاهما جماعة من المرجئة والامامية والاشعرية .

لنا: لوثبتتا لزم أن يكون من فعل احسانـاً واساءة متساويين بمنزلة من لم يفعلهما، ولوزاد أحدهما بمنزلة من لم يفعل الاخر. وهو باطل قطعاً، لانالثواب

---

(١) في «ن»: يقدم .

والعقاب ان لم يتنافيا لم ينف أحدهما الآخر، وان تنافيا اجتمع الوجود والعدم في كل منهما ، لان المنافاة ثابتة من الطرفين، وليس انتفاء السابق بالطارىء أولى من العكس .

احتجوا : بأنه لولا الاحباط لحسن ذم من كسر قلم من أنعم عليه بأنواع متعددة لاتحصى .

والجواب: المنع من قبح الذم على هذا القدر اليسير .

أقول: المؤمن المطيع اذا كفر زال استحقاق ثوابه اجماعاً، والكافر اذا آمن زال استحقاق عقابه اجماعاً. واختلف في المؤمن اذا فعل مايستحق به عقاباً هل يجتمع له استحقاق ثواب واستحقاق عقاب أم لا ؟ فقالت المرجئة والامامية والاشاعرة: نعم يمكن ذلك، وقال جمهور المعتزلة لايمكن ذلك لما يأتي من شبهتهم ، ولذلك قالوا بالاحباط والتكفير ، فالاحباط هو : خروج فاعل الطاعة عن استحقاق المدح والثواب الى استحقاق الذم والعقاب .

والتكفير هو:خروج فاعل المعصية عن استحقاق الذم والعقاب الى استحقاق المدح والثواب .

ثم أن أباعلي الجبائي من المعتزلة قال:ان المكلف اذا استحق خمسة أجزاء من الثواب ، ثم فعل [فعلا استحق به] خمسة أجزاء من العقاب ، فان الخمسة الطارية ـ أعني العقابية ـ أسقطت الخمسة الاولى وبقيت هي .

وابنه أبو هاشم يقول:ان الطارية تسقط الاولى وتعدم هي أيضاً ، وان كان السابق أزيد من الطاري أسقط الطاري ماقابله وعدم هو وبقي الزائد ثابتاً، كما لو كانت الاولى في مثالنا ستة ، يبقى له جزء . وعلى هذا يسمى هذه «الموازنة»

والحق مذهب الاولين واستدل المصنف على حقيته بوجهين :

الاول : أن القول بالاحباط والتكفير ملزوم الباطل فيكون باطلا ، أما

الصغرى فلانه يلزم أن من فعل احساناً واساءة متساويين كخمسة أجزاء وخمسة أجزاء مثلا يكون بمنزلة من لم يفعل شيئاً أصلا ورأساً ، وكل ذلك باطل عقلا وهو ضروري . ونقلا كقوله تعالى «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يـره [1] » ، «ومن يعمل سوءاً يجز به [2] » و«من» في الشرطية للعموم . والاول يبطل الاحباط ، والثاني يبطل الموازنة.

الثاني لوصح القول بهما لزم اجتماع الوجود والعدم ، واللازم بـاطل فكذا الملزوم بيان الملازمة : أن الثواب والعقاب اما أن يتنافيان أولا ، ان كان الثاني لم يحصل مطلوبكم وهو انتهاء أحدهما بالاخر ، وان كان الاول كانت المنافاة ثابتة من الطرفين ، فيكون كلا منهما مزيلا لصاحبه، والالزم الترجيح بلامرجح وهو محال ، واذا كان كلا منهمامزيلا لصاحبه لزم أن يكون كلامنهما موجوداً من حيث أنه مزيل ومعدوماً من حيث أنه مزال ، فيكون موجوداً معدوماً [معاً] وهو محال .

احتجت المعتزلة : بأنه لولم يكن القول بالاحباط حقاً لزم حسن ذم من أحسن الى غيره بأنواع الاحسان ، كما لونجى ولده من الغرق ، أوعالجه حتى شفى من أنواع المرض ، أوسقاه الماء وقد أشرف على التلف من العطش ، بأن كسر له قلماً أووتداً ، واللازم باطل للنفرة من ذلك ، فيكون القول بالاحباط حقاً .

والجواب : المنع من قبح ذمه ، بل هو ممدوح على احسانه مذموم على اساءته .

---

(١) سورة الزلزلة : ٧ ــ ٨ .

(٢) سورة النساء : ١٢٣

[حكم وعيد أصحاب الكبائر والكفار]

قال : الخامس : وعيد أصحاب الكبائر منقطع، خلافاً للمعتزلة .

لنا :قوله تعالى «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرةشراً يره[١] » فالمطيع بايمانه اذا عصى استحق ثواباًوعقاباً ، فان داما لزم المحال، وان انقطع الثواب لزم تأخيرالعقاب عنالثواب ، وهو باطل بالاجماع ،فتعين العكس. ولقوله تعالى «انالله لايغفرأن يشركبه ويغفرمادون ذلك لمن يشاء[٢]».

أما الكفار فان وعيدهم دائم بالاجماع .

أقول : في هذا البحث مسألتان :

المسألة الاولى: في وعيد أصحاب الكبيرة ، والمرادبالكبيرة ماتوعد الله عليها بالنار بعينه، كالزناوالغصبواللواطوغيرها ،وعدمنها سبعة ، وقيلسبعين.

قال ابن عباس : وهي الى سبعمائة أقرب غير أنه لاكبيرة مع استغفارو لاصغيرة مع اصرار . وقال بعض الاصحاب الذنوب كلهاكبائر ، نظراً الى اشتراكها في المخالفة ، وانما سمي بعضها صغائر بالنسبة الى مافوقها . فالقبلة المحرمة صغيرة بالنسبة الى الزنا ، وكبيرة بالنسبة الى النظر .

قال الاصوليون : انا لكبيرة والصغيرة يقالان اما بالاطلاق،فالذنب الصغير هو ما نقص عقابه عن ثواب فاعله في كل وقت ، والذنب الكبير هو ما يزيد عقابه على ثواب فاعله في كل وقت . أو بالاضافة الى معصية أو طاعة فالذنب الصغير هو الذي ينقص عقابه عن ثواب تلك الطاعة ،أو عقاب تلكالمعصية في كل وقت ، والكبير هو الذي يزيد عقابه عن ثواب تلك الطاعة ، أو عقاب

---

(١) سورة الزلزلة : ٧ ـ ٨ .

(٢) سورة النساء : ٤٨ .

تلك المعصية في كل وقت وقلنا في هذه الصورة في كل وقت ، لانه لواختلف الاوقات لوجب التقييد ، فتختلف الاسماء حينئذ .

اذا تقرر هذا فاعلم أن المتكلمين اختلفوا في عقاب صاحب الكبيرة : فقالت الوعيدية وهم المعتزلة ومن تابعهم : ان عقابه دائم .

وقالت الاشاعرة والمرجئة وأصحابنا الامامية : انه منقطع ، وهو الحق ، واستدل المصنف (رحمه الله) على حقيته هنا بوجهين :

الاول : قوله تعالى «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » وتقرير الاستدلال : أن المطيع بايمانه اذا فعل معصية استحق ثواباً وعقاباً ، لما تقدم من بطلان التحابط ، فاما أن يكونا دائمين أو منقطعين أو أحدهما دائماً والاخر منقطعاً ، والاول باطل لاستلزامه اجتماع الضدين،والثاني يلزم منه المطلوب ضمناً، والثالث اما أن يكون المنقطع هو الثواب،وهو باطل بالاجماع ، فتعين انقطاع العقاب ، و هو المطلوب .

الثاني : قوله تعالى «ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»[1] والكبيرة دون الشرك بلاخلاف،وحينئذ نقول: سلب الغفران عن الشرك وأثبته لما دونه ، فدل على الفرق بينهما ، فلو كان عقابه دائماً كعقابه لم يبق بينهما فرق ولم يكن لغفرانهما معنى .

احتجت الوعيدية : على قولهم بالايات الدالة على تخليد الفاسق ، كقوله تعالى «ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها»[2] وقوله « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها»[3] الى غير ذلك من الايات .

---

(١) سورة النساء : ٤٨ .

(٢) سورة النساء : ٩٣ .

(٣) سورة النساء : ١٤ .

قالوا : والمراد من الخلود الدوام .

والجواب : المراد بالخلود المكث الطويل ، وهو أعم من الدوام وغيره، فوجب حمله على المنقطع جمعاً بين الادلة ، وهو المطلوب .

المسألة الثانية : في وعيد الكافر،اتفق المسلمون كافة على أن الكافر المعاند مخلد في النار.وأما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد وطلب الحق لم يصل اليه ومات هل يكون مخلداً أم لا ؟

فقال الجاحظ والمغيري [١]: انه معذور عند الله بقوله تعالى «ماجعل عليكم في الدين من حرج » [٢] .

وقال البيضاوي في طوالعه : يرجى له عفو الله تعالى .

وقال باقي المسلمين: انه مخلد كالاول، وهو الحق للاجماع وعموم القرآن والخبر، ولان المبالغ في الاجتهاد، اما أن يصل أو يموت على الطلب، وكلاهما ناج ومحال أن يؤدي الاجتهاد الى الكفر، وغير المبالغ في الاجتهاد اما مقلد لكافر أو جاهل جهلا مركباً ، وكلاهما مقصر غير معذور .

[أحوال يوم القيامة]

قال: السادس: عذاب القبر والصراط والميزان والحساب وانطاق الجوارح وتطاير الكتب وأحوال الجنة والنار أمور ممكنة ، والله تعالى قادر على جميع الممكنات ، وقد أخبر الصادق عليه السلام بثبوتها فتكون واقعة .

أقول : يشير المصنف (رحمه الله) الى اثبات أمور من أحوال القيامة ورد النقل بها :

(١) في «ن» : العنبري .

(٢) سورة الحج : ٧٨ .

فمنها عذاب القبر: وهو أمر ممكن ولااستبعاد فيه ، مع احتمال كونه لطفاً للمكلفين ، وقد تواتر النقل بوقوعه ، أما الاخبار فمشحونة بـه . وأما القرآن فيدل عليه آيات :

الاول : قوله تعالى « النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعـة ادخلوا آل فرعون أشد العـذاب » دل ذلـك صريحاً على حصول عذاب بعد الموت وقبل البعث ، والا لزم التكرار في قوله تعالى « ويوم تقوم الساعـة » وذلك هو عذاب القبر ، فثبت القول به .

الثاني : قوله تعالى في حق قوم نـوح « أغرقوا فأدخلوا ناراً » أتي بفاء التعقيب ، فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق ، [فيكون هذا الادخال قبـل الادخال الذي في القيامة، لان ذلك ليس عقيب الاغراق] ، وادخال النار قبل يوم القيامة هو عذاب القبر .

الثالث : قوله تعالى « ربنـا أمتنا اثنتيـن وأحييتنا اثنتيـن » دل ذلك على أن في القبر حياة وموتاً آخر، والا لم يكن الاحياء مرتين والاماتة كذلك .

ان قلت : فعلى هذا يكون الاحياء ثلاثاً، فلم ذكر مرتين فقط .

قلت : التخصيص بالعدد لاينفي الزائد ولايتعين .

ومنها الصراط : وهو جسر بين الجنة والنار ، أدق من الشعر وأحد مـن السيف ، يتسع للمطيع ويتضيق للعاصي .

ومنها الميزان والحساب : وهما اشارة الى العدل في الجزاء .

ومنها انطاق الجوارح : واليه الاشارة بقوله « يوم تشهد عليهم ألسنتهـم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يكسبون » (١) .

ومنها تطاير الكتب: واليه الاشارة بقوله تعالى « وكل انسان ألزمناه طائره

---

(١) سورة النور : ٢٤ .

في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً »[١] .

ومنهاأحوال الجنة ونعيمها والنار وجحيمهاوكيفيةالجزاء وأنواع اللذات والالام ، وغير ذلك مما لاعين رأت ولاأذن سمعت ولاخطر على قلب بشر .

وكل هذه الامور ممكنة ، والله تعالى قادر على جميع الممكنات، والصادق عليه السلام أخبر بوقوعها فتكون واقعة وهو المطلوب .

[جواز العفو عن الفاسق ومسألة الشفاعة]

قال: السابع: يجوز العفو عن الفاسق ، خلافاً للوعيدية. ومنعت المعتزلة كافة من العفو سمعاً ، واختلفوا في منعه عقلا ، فذهب اليه البغداديون ، ونفاه البصريون .

والحق جواز العفوعقلا ، ووقوعه سمعاً .

لنا: أنه احسان، وكل احسان حسن . والمقدمتان ضروريتان. ولان العقاب حقه تعالى ، فجاز منه[٢] الاسقاط . ولقوله تعالى « وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم »[٣] و « على » يدل على الحال . وقوله « ان الله لايغفر أن يشرك به ويغفرمادون ذلك لمن يشاء »[٤] وليس المراد مع التوبة لعدم الفرق بينهما ولانه عليه السلام ثبت له الشفاعة، وليست في زيادة المنافع ، والا لكناشافعين فيه ، فثبت في انتفاء المضار .

أقول : لما لم نقل نحن بوجوب عقاب الفاسق كان عقابه عندنا في بقعة

---

(١) سورة الاسراء : ١٣ .

(٢) لم تثبت فى المطبوع من المتن وفيه « اسقاطه » بدل « الاسقاط » .

(٣) سورة الرعد : ٦ .

(٤) سورة النساء : ٤٨ .

الامكان ، فتارة نقول بوقوعه ويكون منقطعاً ، وتارة نقول بعدم وقوعه ، وذلك اذا حصل أحد أمور ثلاثة : اما التوبة أو العفو أو الشفاعة ، أما الاول فسيأتي بيانه ، وأما الاخران فهذا البحث معقود لهما ، فهنا مقامان :

الاول : في جواز العفوعن الفاسق ، وقد اتفق على ذلك أصحابنا الامامية والمرجئة والاشاعرة [بل] ومن الناس من يحكم بوجوب العفوعنه ، وقالت الوعيدية : بامتناع العفوعنه سمعاً ، واختلفوا فيجوازه عقلا، فمنعهالبغداديون والبلخي ، وجوزه البصريون .

والحق جوازه عقلا ووقوعه سمعاً ، أما الاول فلوجهين :

الاول : أن العفو احسان ، وكل احسان حسن ، والمقدمتان ضروريتان لايفتقرانالى برهان .

الثاني : أن العقاب حقه تعالى ، فجازمنه اسقاطه . أما الاول فظاهر، وأما الثاني فلانه لاضررعليه تعالى في تركه ولالوم ، مع أنه اضرار بالعبد وتركه احسان اليه ، وكل ماكان كذلك كان اسقاطه جائزاً ، بل ذلك غاية في الاحسان قطعاً .

ان قلت : هذا معارض بوجهين :

الاول : أن العلم بالعفو اغراء للمكلف بفعل القبيح فيكون قبيحاً .

الثاني : أنه ملزوم القبيح فيكون قبيحاً ، أما أنه ملزوم القبيح فلانه يلزم الكذب في الوعيد والكذب .

قلت : الجواب عن الاول : أنا لم نقل بقطعيته حتى يلزم الاغراء ، مع أنه معارض بالتوبة ، فان العقاب يسقط بها ، مع أنه لااغراء معها اتفاقاً ، لعدم تيقن حصولها .

وعن الثاني : أنه معارض بخلف الوعد ، وهو أن تحتم العذاب ملزوم

الكذب في الوعد ، فماأجبتم به فهوجوابنا .

وأما الثاني وهو وقوع العفوسمعاً فلوجهين :

الاول : قوله تعالى « وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم »(١) ووجه الاستدلال أن « على » هنا يفهم منها معينان : أحدهما التعليل كما يقال : ضربته على عصيانه ، أي لاجل عصيانه ، وثانيهما الحال كما يقال : زرت زيداً على شربه ، أي في حال شربه ، والاول غيرمراد في الاية اتفاقاً فبقي الثاني، فيكون معناه أنه لذو مغفرة للناس حال ظلمهم ، خرج من ذلك الكفر بالاجماع فبقي الباقي على عمومه ، وهو المطلوب .

الثاني : قوله تعالى « ان الله لايغفر أن يشرك به ويغفرمادون ذلك، لمن يشاء »(٢) ووجه الاستدلال من وجهين :

أحدهما : أنه أخبر أنه يغفرمادون الشرك ، فاما أن يكون مع التوبة أو بدونها، والاول باطل لعدم الفرق حينئذ بين الشرك وغيره، فان الاجماع منعقد على غفران الشرك مع التوبة فتعين الثاني ، وهو أن يكون معفواً بدون التوبة فيكون واقعاً لوجوب وقوع ماأخبر الله تعالى بوقوعه ، وهو المطلوب ، ولا يمكن أن يقال : ان عدم غفران الشرك مع التوبة وغفران مادونه مع التوبة ، لخروج الكلام عن النظم الصحيح .

وثانيهما : أنه تعالى علق غفران مادون الشرك بالمشيئة ، فوجب أن لا يكون مشروطاً بالتوبة ، لان الغفران مع التوبة واجب عند الخصم ، ولاشيء من الواجب معلق بالمشية .

المقام الثاني : ان الشفاعة من النبي صلى الله عليه وآله ثابتة في حق

---

(١) سورة الرعد : ٦ .

(٢) سورة النساء : ٤٨

الفاسق فيكون عقابه ساقطاً بها ، فيكون معفواً عنه ، وهو المطلوب .

أما ثبوت الشفاعة فلوجوه :

الاول : الاجماع .

الثاني : قوله تعالى « واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات »[1] والفاسق مؤمن لمايجيء ، فوجب دخوله فيمن يستغفر له النبي صلى الله عليه وآله، ثم هذا الامر اما على سبيل الوجوب أو الندب ، وعلى التقديرين فالنبي صلى الله عليه وآله يفعله .

الثالث : قوله عليه السلام « ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي »[2].

وأما أنها تسقط عقابه فلانها : أما لاسقاط العقاب أو لزيادة الدرجات كما يقوله الوعيدية ، أو لهما معاً والثاني باطل ، والا لزم اذا سألنا الله تعالى زيادة درجة النبي صلى الله عليه وآله أو اكرامه أن نكون شافعين له صلى الله عليه وآله ، واللازم باطل بالاجماع ، فالملزوم مثله ، والاول والثالث يستلزمان المطلوب .

[تحقيق حول التوبة وماهيتها]

قال : البحث التاسع ـ في التوبة : وهي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة ، اذ لولاه لكشف عن كونه غير نادم .

وهي واجبة، لانها دافعة للضرر ، فان كانت عن ظلم لم تتحق الا بالخروج الى المظلوم أو الى ورثته عن حقه، أو الاستيهاب ، فان عجز عزم عليه . وان كانت عن اضلال لم تتحقق الا بعد ارشاد الضال . وان كانت عن فعل مختص به

---

(١) سورة محمد صلى الله عليه وآله : ١٩ .

(٢) البحار : ٣٥/٨ .

ـ كشرب الخمر ـ كفى النـدم والعزم المتقدمان . وان كانت عن تـرك واجب كالزكاة لم تتحقق الا بفعله . ولو لم يجب القضاء كفى الندم والعزم كالعيدين .

ويصح من قبيح دون قبيح عند أبي علي، لان الاتيان بواجب دون واجب ممكن ، فكذا التوبة الواجبة عن كـل ذنب . ومنع أبو هاشم ، لان التوبة انما تقبل اذا كانت من القبيح لقبحه ، والقبح مشترك في الجميع ، فلو تـاب عن قبيح دون غيره كشف ذلك عن كونه تائباً عن القبيح لالقبحه .

أما الواجب فلانه يجب أن يوقعه لوجوبه ، ولايجب عموم كل واجب في الفعل ، فان من قـال « لاآكل هذه الرمانـة لحموضتها » يجب أن يمتنع عن كل رمانة حامضة ، بخلاف من قال « أنا آكل هذه الرمانة لحموضتها » .

وهـل سقوط العقاب بالتوبـة واجب أو تفضل ؟ المعتزلـة على الاول ، والمرجئة وجماعة على الثاني ، وهو الاقرب .

لنا : أنه لو وجب السقوط لكان امـا لوجوب قبولها ، أو لزيادة ثوابها ، والقسمان باطلان : أما الاول : فلانه يلزم أن من أساء الى غيره بأعظم الاساءات ثم اعتذر اليه وجب قبول عذره ، والتالي باطل بالاجماع ، فكذا المقدم. وأما الثاني : فلما مر من بطلان التحابط .

احتجوا : بأنه لـو لم يجب السقوط لقبح تكليف العاصي بعد عصيانـه ، والتالي بـاطل بالاجماع ، فالمقدم مثلـه . بيان الملازمـة : أنه لـو كلف بعد العصيان لكانت الفائدة امـا الثواب أو غيره ، والثاني بـاطل اجماعاً ، والاول محال هنـا ، للتنافي بين استحقاق الثواب والعقـاب ، ولامخلص للعاصي من استحقاق العقاب حينئذ ، وكان يقبح تكليفه .

والجواب : المنع مـن دوام عقاب الفاسق وقـد سبق ، والمنع من عدم المخلص ، لجواز العفو ، أو كثرة الطاعات وزيادتها على العقاب .

أقول : في هذا البحث مسائل :

الاولى : في بيان حقيقة التوبـة ، اذ التصديق مسبوق بالتصور ، فيتوقف البحث فيها على تصورحقيقتها فنقول :

ذهب أبوهاشم الى أن التوبة عبارة عن الندم على فعل المعصيةالماضية[١] والعزم على تركها مستقبلا ، فحقيقتها مركبة من ندم خاص وعزم خاص .

وقال قوم : ان حقيقتها هو الندم الخاص ، أي على فعل المعصية الماضية وأما العزم فغير داخل في حقيقتها . ثم اختلفوا في العزم حيث أنه غير داخل هل هو شرط أم لا ؟ فقال بعضهم : انه شرط . وقال محمود الخوارزمي : انـه غيرشرط ، ويمكنأن يكون لازماً ، فتحصل من هذا الكلام أن النادم غيرالعازم ليس بتائب اتفاقاً ، وانما الخلاف في أن عدم توبته لزوال جزء التوبـة ، أو لزوال شرطها ، أو لزوال لازمها . وقـد عرفت الاقوال كما حكيتها ، ولذلك وقع الاجماع على أن العازم غير نادم ليس بتائب ، وحينئذ الخلافلايجدي نفعاً طائلا .

وتحقيق الحال أنه لابد في التوبة من ندم فيالحال وترك فيالحالوعزم على عدم العود في الاستقبال ، وحينئذ يجوز أن يجعل العزم جزءاً أوشرطاً أو لازماً . ولايضر ذلك من حيث المعنى ، ويظهرمن كلام المصنف اختيار قول أبي هاشم ، ولكل قوم حجة على مدعاهم هي بالمطولات أشبه .

الثانية : هل التوبة واجبة من جميعالذنوب كبائر أوصغائر أو عنالكبائر لاغير ؟ ذهب أصحابنا وأبو علي الجبائي الى الاول ، وذهب أبـو هاشم الى الثاني .

---

(١) في «ن» : ماضياً .

احتج أصحابنا : بأن التوبـة دافعة لضرر معلوم أو مظنون ، وكلمـا كان كذلك فهو واجب ، ولانها اما عن فعل محرم أو ترك واجب ، وهما قبيحان ، وكل قبيح يجب تركه ، ولعموم قوله تعالى «توبوا الـى الله توبة نصوحاً »[1] والامر للوجوب ، وهو المطلوب .

حجة أبي هاشم : أن التوبة انما تجب لدفع الضرر ، وهـو غير حاصل في الصغائر .

والجواب : المنع من عدم حصول الضرر بها .

الثالثة : في أقسام التوبة اعلم أن التوبة اما عن ذنب في حق الله تعالى ، أو عن حق آدمي ، فان كان الثاني فاما أن يكون ذلك الذنب ظلماً أو اضلالا ، فان كان الاول فاما أن يكون حقاً مالياً أودما أو عرضاً، فان كان الاولين لم يتحقق التوبة الا بالخروج الى المستحق ، أو ورثته من ذلك المال ، أو تسليم نفسه للقصاص ، أو الاستيهاب والعفو والعزم على ذلك مع تعذره .

وان كان الثالث فان كان قد بلغ المغتاب أنه ثلب عرضه أولا ، فـان كان الاول فلا بد من العذر اليه والاتهاب منه ، وان كان الثاني كفى الندم على ذلك وروي أنه يستغفر له كلما ذكره. وان كان الثاني وهو أن يكون اضلالا فلا تصح التوبة الا بعد أن يبين له أن قوله ذلك باطل .

وان كان في حق الله تعالى فاما أن يكون عـن فعل القبيح كشرب الخمر مثلا فيكفي فيه الندم والعزم المتقدمـان ، أو ترك واجب فامـا أن يكون وقته باقياً فالتوبة منه فعله كالزكاة والحج، أو خرج وقته فاما أن يجب قضاؤه كالصلاة اليومية فالتوبـة الاشتغال بالقضاء ، أو لايجب كصلاة العيدين فالتوبـة الندم المتقدم .

الرابعة : هل يصح التوبة من قبيح دون قبيح أم لا ؟ ذهب أبوعلي الجبائي

الى الاول ، وذهب ابنه أبو هاشم الى الثاني ، ونقل هذا القول قاضي القضاة عن أمير المؤمنين عليه السلام وأولاده كعلي بن موسى الرضا عليهم السلام.

احتج أبو علي : بأنه لو لم يصح التوبة من قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب ، واللازم باطل بالاجماع ، فان من صام ولم يصل يصح [صومه] بلاخلاف . بيان الملازمة : أن القبيح كما يترك لقبحه كذا الواجب يفعل لوجوبه، واذا لزم من اشتراك القبائح في العلة أن لايصح التوبة من بعضها دون بعض لزم من استعمال (١) الواجبات ذلك أيضاً .

احتج أبو هاشم : بأنه يجب التوبة عن القبيح لقبحه ، وكلما كان كذلك لم تصح من البعض، أما الصغرى: فلان جهة القبح هي جهة المنع منه ، والصرف عن فعله ، فيكون ذلك هو المقصود بالندم والترك ، ولان من ترك شرب الخمر لاضراره به لايعد تائباً، وكذلك من تاب عن القبيح خوف أمن النار ، ولولا خوفه لم يتب لم يعد تائباً. وأما الكبرى فلان القبيح مشترك في الجميع ، واذا كانت العلة مشتركة ، فلو تاب عن البعض خاصة ، لكشف ذلك عن كونه تائباً للقبيح لالقبحه وهو باطل لما تقدم .

وأجاب عن حجة أبيه : بأن الفرق حاصل بين الفعل والترك ، وذلك لان من أكل الرمانة لحموضتها لايجب أن يأكل كل رمانة ، بخلاف من قال لا آكل الرمانة لحموضتها فانة يجب عليه ترك جميع الرمانات الحامضة ، والا لكشف عن أنه لم يترك الرمانة لحموضتها .

واعلم أن التحقيق هنا أن نقول : ان القبائح مقولة بالشدة والضعف ،فهي مختلفة لجهات قبحها وان كانت مشتركة في مطلق القبح ، وحينئذ نقول : اذا تاب العبد عن قبيح له مشاركة في جهة قبحه وجب توبته عن ذلك القبيح

---

(١) في «ن» : اشتراك .

الاخر ، ولايلزم توبته عن غيره من القبائح التي ليست مشاركة له في تلك الجهة لاختلاف الدواعي والاغراض ، ولهذالو أسلم يهودي مصر على صغيرة وندم على كفره خاصة ، فان توبته مقبولة اجماعاً ، وبهذا يتأول كلام أمير المؤمنين وأولاده عليهم السلام .

الخامسة : لاخلاف في أن التوبة مقبولة لقوله تعالى «وهو الذي يقبل التوبة عن عباده» [1] ولاخلاف أن العقاب يسقط مع قبولها ، لقوله تعالى «ويعفو عن السيآت» [2] . واختلف في أن سقوط العقاب عندها هل هو واجب أو تفضل من الله تعالى ؟ قالت المعتزلة بالاول ، والمرجئة وأصحابنا الامامية بالثاني ، وقال الاوائل : ان التعلق بالجسمانيات ممايوجب التعذيب ، لاشتغال النفس بها عن المعقولات الملائمة لها ، فالتوبة ندم على ذلك التعلق واقلاع عنه فهو مسقط للعقاب، لانه لايدل على التفات النفس الى المعقولات .

احتج المصنف على مذهب الاصحاب : بأنه لووجب سقوط العقاب [بها] لكان اما لوجوب قبولها أولكثرة ثوابها ، والتالي باطل فالمقدم مثله ، أما الشرطية فظاهرة .

وأما بطلان الاول من قسمي التالي فلانه لووجب قبولها لكان أساءالى غيره بأنواع الاساءات ، مثل أن قتل ولده وأذهب أمواله ، ثم اعتذر اليه من تلك الاساءات العظيمة، وجب قبول عذره ، ولو لم يقبل عذره كان مذموماً عندالعقلاء وهو باطل ، بل يحسن قبول عذره ويحسن الاعراض عنه ، فلا يكون قبولها واجباً .

وأما الثاني فلانه لو كان كثرة ثوابها مسقطاً لعقابها لزم الاحباط ، وهو باطل

(١) سورة الشورى : ٢٥ .
(٢) نفس الاية القبل .

لما تقدم .

احتجت المعتزلة: بأنه لو لم يجب سقوط العقاب لم يحسن تكليف العاصي بعدعصيانه، واللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم . بيان الملازمة: أنه لو كلف لكان تكليفه اما لفائدة أولا لفائدة، والثاني باطل اجماعاً، لماتقدم من كونه تعالى يفعل لغرض ، والاول اما أن يكون تلك الفائدة حصول الثواب أوغيره ،والثاني باطل اجماعاً أيضاً ، ولما تقدم من كون الغرض من التكليف التعرض للثواب، والاول باطل ، والالزم اجتماع المتنافيين ،وذلك لانه على تقدير عدم وجوب سقوط العقاب يكون ممكن الحصول ، فلنفرضه واقعاً وهو دائم ، فلو وصل اليه الثواب الدائم أيضاً لزم اجتماع المتنافيين وهو محال .

والجواب : أنا نختار أن التكليف لفائدة ، وتلك الفائدة هي الثواب ، واجتماع المتنافيين لازم على تقدير دوام عذاب الفاسق وقد أبطلناه . ثم انه يمكن التخلص على تقدير ثبوت العقاب بأمرين :

الاول حصول العفو عن عقابه لمادللنا عليه .

الثاني : أن يفعل العاصي طاعات كثيرة تزيد معاصيه بحيث تكفرها على قول الخصم ، وحينئذ يحسن تكليفه ، وهو المطلوب .

[بيان الايمان والكفر والفسق والنفاق]

قال : البحث العاشر ـ في الاسماء والاحكام :

الايمان : لغة التصديق ، واصطلاحاً هو تصديق الرسول عليه السلام في جميع ماعلم بالضرورة مجيئه به ، مع الاقرار باللسان . وعند المعتزلة: أنه فعل الطاعات .

لنا : أنه قيد الايمان بنفي الظلم في قوله تعالى « الذين آمنوا ولم يلبسوا

ايمانهم بظلم »[١] . وعطف عليه فعل الطاعــات في قوله تعالى «الذين آمنوا وعملوا الصالحات » [٢] وكل ذلك يدل على المغايرة .

احتجوا بـأن قاطـع الطريق يخزى ، والمؤمن لايخزى ، فقاطع الطريق ليس بمؤمن . أما الصغرى : فلانه تعالى يدخلهم النار لقوله تعالى «ولهم في الاخرة عذاب عظيم » [٣] وكل من يدخل النار يخزى لقوله تعالى « ربنا أنك من تدخل النار فقد أخزيته » [٤] . وأما الكبرى : فلقوله تعالى « يوم لايخزي الله النبي والذين آمنوا معه » [٥] .

والجواب : منع انحصار العذاب العظيم في دخـول النار سلمنا ، لكن يحتمل تخصيصها بالكافر ، ولان المؤمن لايحارب الله ورسوله غالباً . سلمنا، لكن نفي الخزي عـن المؤمنين المصاحبين للنبي صلى الله عليه وآله ، فلا يعم غيرهم .

والايمان لماكان لغة هو التصديق لم يقبل الزيادة والنقصان،خلافاً للمعتزلة ولما كان عبارة عن التصديق كان صاحب الكبيرة مؤمناً ، خلافـاً للمعتزلـة ، فانهم لم يسموا الفاسق مؤمناً ولاكافراً ، بل أثبتواله منزلة بين المنزلتين .

والكفر : هو انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به .

والفسق لغة : الخروج عن الشيء،ولذلك تسمى الفارة«فويسقة» لخروجها من بيتها . وفي الشرع : الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر .

---

(١) سورة الانعام : ٨٢ .

(٢) سورة الرعد : ٢٩ .

(٣) سورة المائد : ٣٣ .

(٤) سورة آل عمران : ١٩٢ .

(٥) سورة التحريم : ٨

والنفاق : اظهار الايمان وابطال الكفر .

وليكن هذا آخر ما قصدته في هذه المقدمة . ومن أراد التطويل فعليه بكتابنا الكبير المسمى بـ «نهاية المرام في علم الكلام» .ومن أراد التوسط فعليه بكتابنا «منتهى الوصول» و «المناهج» وغيرهما من كتبنا .

والحمدلله رب العالمين،وصلى‌الله على خير خلقه محمد وآله الطاهرين .

أقول: لماذكر الثواب والعقاب والعقاب منه دائم ومنه منقطع، شرع في بيان أسباب هذه الاقسام، وقال: البحث العاشر في الاسماء والاحكام ولم‌يذكر في هذا البحث سوى الاسماء ، لكن الاحكام يمكن معرفتها ضمناً مماسبق ، وقد ذكر في هذا البحث أربعة أسماء: الايمان، والكفر، والفسق، والنفاق .

الاول : الايمان ولاشك أنه في اللغة التصديق قال الله تعالى « وما أنت بمؤمن لنا » [١] أي بمصدّق. وأما في الاصطلاح فقد اختلف في تفسيره على أقوال :

الاول: قالت الكرامية: انه الاقرار بالشهادتين، لقوله عليه السلام « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لااله الاالله محمد رسول الله» [٢] .

والجواب: أنه هنا هو الاسلام، وهو غير الايمان، اذ هو أعم منه لقوله تعالى «قالت الاعراب آمنا قل لم‌تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا »[٣] ولذلك‌أشار عليه السلام في تمام الحديث المذكور الى أنه الاسلام لقوله « فاذا قالوا ذلك حقنوا مني دماؤهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله» [٤] .

(١) سورة يوسف: ١٧ .

(٢) صحيح مسلم: ٥٢/١ كتاب الايمان .

(٣) سورة الحجرات: ١٤ .

(٤) صحيح مسلم: ٥٣/١ .

الثاني : قال جهم بن صفوان وأبو الحسن الاشعري وبعض الامامية : انه المعرفة، لماورد «أن أول الدين معرفته» .

وفي هذا نظر: لانه لو كان المعرفة فقط لم يقل سبحانه «فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به »[١] وكذا قوله « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم »[٢] وكذلك قول موسى لفرعون « لقد علمت ماأنزل هؤلاء الا رب السماوات والارض »[٣] فأثبت في هذه الايات [المعرفة] ونفى الايمان، فلايكون هي الايمان .

الثالث: قال أبوعلي الجبائي وابنه: انه فعل الواجبات وترك المحرمات، لظواهر آيات وأخبار تدل على ذلك .

الرابع : قال قدماء المعتزلة : انه عمل الجوارح من أنواع الطاعات واحتجوا على ذلك بأن فاعل المحرم[٤] وتارك الواجب يخزى، ولاشيء من المؤمن يخزى، ينتج من الشكل الثاني: لاشيء من فاعل المحرم وتارك الواجب بمؤمن، وهو المطلوب .

وأما الصغرى: فلان أحد أقسام قاطع الطريق هو من يدخل النار لقوله تعالى « انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويبغون في الارض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم »[٥] وكل من يدخل النار يخزى لقوله تعالى « ربنا أنك من تدخل النار فقد أخزيته »[٦] . وأما الكبرى

(١) سورة البقرة: ٨٣ .

(٢) سورة النمل: ١٤ .

(٣) سورة الاسراء: ١٠٢ .

(٤) في «ن»: الحرام .

(٥) سورة المائدة: ٣٣ .

(٦) سورة آل‌عمران: ١٩٢ .

فلقوله تعالى «يوم لايخزى الله النبي والذين آمنوا معه»[١] .

والجواب : بالمنع من انحصار العذاب العظيم في دخول النار ، لجواز نوع آخر من العذاب. سلمنا لكن لم لايجوز أن يكون ذلك مختصاً بالكفار ؟ لان الاية في شأن من يحارب الله ورسولـه ، والمؤمن لايحارب الله ورسوله غالباً .

سلمنا لكن لانسلم أن نفي الخزي عن كل المؤمنين ، لانه مقيد في الاية بالمصاحبين للنبي صلى الله عليه وآله، فلايعم غيرهم .

ثم الذي يدل على أن الايمان ليس عمل الصالحات واجتناب المقبحات ولأمر هي داخلة فيه وجهان :

الاول: قوله تعالى « الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم»[٢] قيد الايمان بنفي الظلم ، فلايكون نفي الظلم نفس الايمان ولا جزءه ، لان قيد الشيء غير ذلك الشيء .

الثاني : قوله تعالى « الذين آمنوا وعملوا الصالحات » [٣] عطف عمل الصالحات على الايمان، فلو كان نفس الايمان، أوجزؤه لزم عطف الشيء على نفسه، أوعطف الجزء على كله، وكلاهما غيرمعهود في كلامهم .

الخامس : قال أكثر السلف : انـه اعتقاد بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ، وهو مذهب شيخنا المفيد (رحمه الله) . وفي هذا نظر يعلـم مما تقدم .

السادس: قال صاحب المنهاج شيخنا سالم بن محفوظ ، والمحقق الطوسي

---

(١) سورة التحريم: ٨ .

(٢) سورة الانعام: ٨٢ .

(٣) سورة البقرة: ٢٥ .

نصير الدين في تجريده ، والمصنف في المناهج وهنا : انـه التصديق بالقلب واللسان معاً، واستدلوا بأنه لغة التصديق، فيجب أن يكون في الشرع كذلك ، والالزم النقل، وهو خلاف الاصل ، وأيضاً لونقل في الشرع الـى شيء لكان ذلك معلوماً كغيره من المنقولات الشرعية، وليس [ثم] ذلك التصديق، ولا يجوز أن يكون هو المعرفة القلبيـة فقط لقولـه « فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به »[١] ولقوله تعالى «وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم»[٢]، ولاالتصديق اللساني فقط لقوله تعالى « قالت الاعراب آمنّا قل لمتؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا »[٣] ولاشك أنهمكانوا مصدّقين بألسنتهم، فيكون عبارة عنهما معاً، وهوالمطلوب.

وفيه نظر : فان الايمان عرض ، وكل عرض لابد له من محل يقوم به ، ولاشك أنه تعالى لماضافه الى محله أضافه الى القلب لقوله تعالى « الاّ من أكره وقلبه مطمئن بالايمان »[٤] وقال « أولئك كتب في قلوبهم الايمان » [٥] وقوله «فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام»[٦] وأراد بالصدر القلب ، فلوكان التصديق اللساني جزءاً منه لميصح ذلك ، لعدم حصول اللسانـي في القلب اطلاق اسم المحل على الحال [٧] ، ولوكانالتصديقذلك اللساني جزءاً منه لم يصح لعدم حلول اللساني في القلب .

---

(١) سورة البقرة: ٨٩ .

(٢) سورة النمل: ١٤ .

(٣) سورة الحجرات: ١٤ .

(٤) سورة النحل: ١٠٦ .

(٥) سورة المجادلة: ٢٢ .

(٦) سورة الانعام: ١٢٥ .

(٧) في «ن» اسم الحال على المحل .

السابع: قال بعض أصحابنا الامامية والأشعرية: انه التصديق القلبي فقط ، واختاره ابن نوبخت وكمال الدين ميثم في قواعده [١] ، وهو الاقرب لماقلناه من أنه لغة التصديق ، ولماورد نسبته الى القلب، عرفنا أن المراد بـه التصديق القلبي، لاأيّ تصديق كان، بل يصدّق الرسول في كل ماعلم [بالضرورة] مجيئه به، ولايجوز حمله على غيره دفعاً للاشتراك والمجاز، ويكون النطق باللسان مبيناً لظهوره، والأعمال الصالحات ثمرات مؤكدة له .

اذا تقرر هذا فهنا تذنيبان :

الاول : ان الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان أم لا ؟ فنقول: لماكان عندنا عبارة عن التصديق القلبي أو [القلبي و] اللساني لكل ماجاء به الرسول عليه السلام كان عبارة عن أمر واحد لايقبل زيادة ولانقصاناً . وأما عند المعتزلة لما كان عبارة عن الاعمال الصالحة وتـرك الاعمال الطالحة ، فلاجرم كان قـابلا للزيادة والنقصان بحسب كثرة الاعمال وقلتها .

الثاني : فاعل الكبيرة هل هومؤمن أم لا ؟ فنقول : الحق عندنا أنه مؤمن لان الايمان هو التصديق ، ولاشك أنـه مصدق لانـه الغرض[٢]، وهـو مذهب الاشعريـة وأصحاب الحديث . وقال الحسن البصري : بأنـه منافق . وقالت الزيدية : انه كافـر نعمة . وقالت الخوارج : انـه كافر. وقالت الازارقـة من الخوارج : انه مشرك .

وذهب المعتزلة الى أنه لامؤمن ولاكافر ، أما أنه غير مؤمن فلانـه ليس بفاعل للطاعات ولاتارك للمعاصي، وأماأنه غير كافر فلاقراره بالشهادتين ولاقامة الحدود عليه ، ودفنه في مقابر المسلمين ، وتغسيله عند موته . قالوا: له منزلة

(١) قواعد المرام: ١٧٠ .

(٢) في «ن» : الفرض .

بين المنزلتين ، أي منزلة الايمان والكفر .

الثاني : الكفر وهو لغة الستر، ومنه سمى الزراع[1] كافراً لانه يسترالحب تحت الارض ، واصطلاحاً هو انكار مـاعلم ضرورة مجيء الرسول صلى الله عليه وآله به . وقال القاضي هو الجحد بالله . وقالت المعتزلة : انه فعل القبيح والاخلال بالواجب .

فعلى هذا هل يكفر أحد من أهل القبلة أم لا ؟ فعندنا لايكفر أحد منهم ، اللهم اذا دافعوا النص على أمير المؤمنين عليه السلام ، فانهم كفرة عند جمهور أصحابنا ، والمعتزلة الذين تقدموا على أبي الحسين كفروا الاشاعرة، لقولهم بالصفات ونسبة الافعال الى الله تعالى ، وأما المشبهة فقدكفرهم الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة ، وهو الحق لاعتقادهم أن واجب الوجود جسم وكل جسم محدث .

الثالث : الفسق لغـة الخروج عن الشيء ، وسميت الفـارة « فويسقة » لخروجها من بيتها . واصطلاحاً الخروج عن طاعة فيما دون الكفر.

الرابع : النفاق وهو لغة ابطال الشخص خلاف مايظهر ، ومنه « النافقا » وهو أحد حجري اليربوع يكتمها ويظهرغيرها ، وهوموضع ترفعه ، فاذا أتي من قبل [القاصعات] خربت النافقا برأسها فانفق أي خرج . واصطلاحاً هو اظهار الايمان وابطان الكفر .

أعاذنا الله واياكم من الكفر والفسق والنفاق ، وختم لنا بالايمان اذا أزف لنا الفراق ، وصارت الاعمال قلائـد في الاعناق . والان نسأله أن يصلي على أطيب الاعراق ، وأشرف الخلق على الاطلاق ، محمد وآله الهادي الى مكارم الاخلاق، وأن يجعل ماسطرناه حجة لنا يوم اللقاء، وعدة نذخرها لوقت الجزاء

---

(١) في «ن» : الزارع .

وأن يصيرماسودناه من هذه الاوراق نوراً يشرق في صحائف الاعمال ، وسبباً لنجاتنا من سوء النكال وشدائد الاهوال[١].

والمسؤل ممن وقف عليه وصوب بنظره اليه أن يصلح ماعسى أن يجده من الطغيان في الكلام ، ويعفو عن السهو والنسيان في النظام ، فاني بالقصور لمعترف ، وللخطايا لمقترف .

ولنختم كتابنا بدعاء شريف ختم به بعض الفضلاء بعض كتبه ونقله عن أكابر أهل البيت عليهم السلام ، ونحن نقلناعن الشيخ السعيد أبي جعفر الصدوق محمد بن بابويه باسناده الى النبي صلى الله عليه وآله وهو : يامن أظهر الجميل، وستر القبيح ،يامن لم يؤاخذ بالجريرة، ولم يهتك الستر، ياعظيم العفو، ياحسن التجاوز، ياباسط اليدين بالرحمة ،ياواسع المغفرة ، يامفرج كل[٢] كربة ،يامقيل العثرات ، ياكريم الصفح ، ياعظيم المن ، يامبتدءاً بالنعم قبل استحقاقها ،يارباه ، ياسيداه ، ياغاية رغبتاه ، ياالله ياالله ياالله ، أسألك أن تصلي على محمد وآل محمد ، وأن لاتشوه خلقي بالنار ، وأن تفعل بي ماأنت أهله ، ولاتفعل بي ماأنا أهله .

والحمدلله وحده والصلاة على من لانبي بعده وآله وسلم .

صورة ماكتب المصنف رحمه الله تعالى ، وكتب مصنفه المقداد بن عبد الله بن محمد بن حسين بن محمد السيوري الاسدي عفى الله عنه وغفرله ولوالديه ، ولمن[٣] وعلمه ، ولمن تعلم منه الخير ولكافة المؤمنين ، وكان الفراغ من تصنيفه آخر نهار الخميس الحادي والعشرين من شعبان المعظم سنة اثنين

---

(١) في «ن» : الاحوال .

(٢) في «ن» : الكربات .

(٣) في «ن» : لمعلميه .

وتسعين وسبعمائة مـن الهجرة النبوية ، رب اختم بالخير ، والحمد لله رب العالمين .

قل المصلح للكتاب في آخر نسخة الاصل: وفرع من تصليح هذا الكتاب المبارك العبد الاقل الخطي محمد بن حسن بن محمد الاشتري عامله الله بلطفه الخفي بمحمد وآله ، ورحم الله من نظر الى هـذا الخط ودعى لـي بالرحمة وبالمغفرة في الدارين بمحمد وآله الطاهرين .

وقال في آخر نسخة «ن»: قد فرغت من تسويد هذه الرسالة الشريفة الموسومة بـ «نهج المسترشدين» وأنا العبد الضعيف الاثيم المقر بالاثم ابن حاجي پير قلي مقيم زرقانى سنة ١٠٨٩ .

وتم تحقيق الكتاب وتصحيحه والتعليق عليه في اليوم الثالث والعشرين من المحرم الحرام سنة ألف وأربعمائة وأربـع هجرية على يـد العبد السيد مهدي الرجائي .

فهرس الكتاب

تمهيد	٥
اسم المؤلف ونسبه	٦
اطراء العلماء عليه	٧
اساتذته والذين روى عنهم	١٠
تلامذته والراوون عنه	١١
تآليفه القيمة	١٤
ولادته ووفاته	١٨
الشروح على كتاب نهج المسترشدين	١٩
حول الكتاب	٢١
مصادر التحقيق والتصحيح	٢٣
خطبة الكتاب	٣
تحقيق حول البسملة	٥
مقدمة مؤلف الكتاب	٩
تقسيم المعلوم	١٧

عدم وجود الواسطة بين الموجود والمعدوم	١٨
تقسيم كل من الموجود والمعدوم الى الخارجي والذهني	٢٠
تقسيم الموجود والمعدوم الخارج الى الواجب والممكن	٢٢
انحصار ثبوت المعدوم الممكن في الذهن	٢٣
تقسيم الممكن الى الجوهر والعرض	٢٥
تعريف الجوهر	٢٨
كيفية تركيب الاجسام من الجوهر	٢٩
تعريف الوجود وأنه صفة زائدة على الماهية	٣٢
اشتراك الوجود	٣٧
بداهة تصور الوجود والعدم والوجوب والامتناع والامكان	٤١
كون الوجوب والامتناع والامكان من الاعتبارات العقلية	٤٤
وجود جوهر الفرد وعدمه	٤٧
تماثل الاجسام في الجسمية	٥٤
بقاء الاجسام وعدم انعدامه	٥٥
استحالة تداخل الأجسام	٥٦
جواز خلو الاجسام عن الاعراض	٥٧
كون الاجسام مرئية	٥٩
تحقيق حول تناهي الاجسام وعدمه	٥٩
جواز الخلاء بين الاجسام	٦٣
تحقيق حول حدوث الاجسام	٦٦
تعريف الكون وأقسامه	٦٩
تعريف اللون	٧٤

تعريف الضوء والظلمة	٧٦
تعريف الطعم وأنواعه	٧٨
تعريف الرائحة وأنواعها	٨٠
تعريف الحرارة والبرودة	٨١
تعريف الرطوبة واليبوسة	٨٣
تعريف الصوت والحرف	٨٥
تعريف الاعتماد وأنواعه	٨٨
تعريف التأليف	٩٠
تعريف الفناء	٩١
تعريف الحياة	٩٢
تعريف القدرة ومسائلها	٩٤
تعريف الاعتقاد	٩٦
أقسام العلم الضروري	٩٨
العلم وغناه عن التعريف	١٠١
نسبة العالم الى المعلوم	١٠٢
صحة اضافة العلم الى المعدوم	١٠٣
تعريف الظن	١٠٤
تعريف النظر	١٠٤
تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد	١٠٦
كيفية انتاج النتيجة العلمية والظنية	١٠٧
افادة النظر الصحيح العلم	١٠٧
وجوب النظر في معرفة الله تعالى	١٠٩

كون وجوب النظر عقلي	١١١
كون النظر أول الواجبات	١١٣
كيفية حصول العلم عقيب النظر	١١٣
تعريف الدليل وأقسامه	١١٥
تحقيق حول الارادة والكراهة	١١٨
تعريف الشهوة والنفرة	١٢٠
تعريف الالم واللذة	١٢٠
تعريف الادراك وأنواعه	١٢٢
تحقيق حول مباحث الاعراض	١٣٠
كون المتغايران اما متماثلان أومتخالفان	١٣٤
تعريف الضدان وأحكامهما	١٣٦
تعريف النقيضان	١٣٩
تعريف تقابل العدم والملكة	١٤١
تعريف المتضايفان وأحكامهما	١٤٢
انقسام المعقول الى الوحدة والكثرة وكيفيتهما	١٤٥
كون الوحدة والكثرة من الامور الاعتبارية	١٤٨
تقسيم الموجود الى القديم والحادث	١٤٩
كون الحدوث والقدم من الصفات الاعتبارية	١٥٣
عدم جواز العدم على القديم	١٥٤
افتقار المحدث الى المؤثر	١٥٥
كون الامكان علة الاحتياج الى الفاعل	١٥٦
تقسيم الموجود الى العلة والمعلول	١٥٧

بيان العلل الاربع ١٥٨
بيان العلل الذاتية والعرضية ١٦٠
استحالة اجتماع علتان تامتان في معلول واحد ١٦٠
جواز توارد العلتين على المعلول النوعي ١٦١
استحالة تأثير العلة المركبة في المعلول البسيط ١٦١
عدم جواز تأخر المعلول عن العلة ١٦٣
تبيين علة العدم ١٦٤
بطلان الدور ١٦٥
بطلان التسلسل ١٦٦
تحقيق حول مسألة الواحد لايصدر منه أكثر من واحد ١٦٩
البسيط يمكن أن يكون قابلا وفاعلا ١٧١
تقسيم الموجود الى الجزئي والكلي ١٧٢
تقسيم الكلي الى الذهني والخارجي ١٧٢
تقسيم الكلي الى الذاتي والعرضي والانواع الخمسة ١٧٣

مباحث التوحيد

اثبات واجب الوجود ١٧٦
كون وجوده تعالى نفس حقيقته ١٧٩
كونه تعالى أزلي أبدي ١٨١
اثبات القدرة للباري تعالى ١٨٢
حجة القائلين بالايجاب وجوابهم ١٨٤
تعلق قدرته تعالى بجميع المقدورات ١٨٧

مذهب النظام في عدم قدرته تعالى على القبيح وجوابه	١٨٨
مذهب العباد في عدم قدرته تعالى خلاف معلومه	١٨٩
مذهب الكعبي في عدم قدرته تعالى على مثل مقدور العبد	١٩١
مذهب الجبائيان في عدم قدرته تعالى على عين مقدر العبد	١٩٢
الدليل على أنه تعالى عالم	١٩٤
اثبات عموم العلم له تعالى	١٩٧
دليل اثبات العلم بالجزئيات	١٩٨
علم الله تعالى بذاته	١٩٩
اثبات الحي لله تعالى	٢٠١
اثبات الارادة لله تعالى	٢٠٣
اثبات الادراك للباري تعالى	٢٠٥
تحقيق حول اثبات التكلم للباري تعالى	٢٠٨
كيفية بقائه تعالى	٢١٣
مسألة نفي المعاني والاحوال	٢١٥
كيفية اتصافه تعالى بالارادة	٢١٨
الدليل على حدوث كلامه تعالى	٢١٩
كون خبره تعالى كله صدق	٢٢١
كون صفاته تعالى أزلية	٢٢١
كون صفاته تعالى زائدة على ذاته في التعقل	٢٢٢
كونه تعالى لامثلا له	٢٢٣
استحالة التركب في ذاته تعالى	٢٢٤
استحالة التحيز للباري تعالى	٢٢٦

كونه تعالى ليس في جهة من الجهات	٢٢٧
كونه تعالى ليس في مكان	٢٢٨
رد أدلة الكرامية والمشبهة	٢٣٠
استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى	٢٣١
استحالة قيام اللذة والالم بذاته تعالى	٢٣٣
استحالة اتصافه تعالى بالالات الجسمانية	٢٣٧
الدليل على نفي الاتحاد	٢٣٧
كونه تعالى غني	٢٣٨
كون حقيقته تعالى غير معلومة للبشر	٢٣٩
استحالة الرؤية على الباري تعالى	٢٤١
دليل الاشاعرة على الرؤية	٢٤٤
اثبات وحدة واجب الوجود	٢٤٩

مباحث العدل

انقسام الفعل الى الاحكام الخمسة	٢٥٢
مسألة الحسن والقبح	٢٥٤
احتجاج الاشاعرة على نفي الحسن والقبح العقلي	٢٥٦
اثبات أن الباري تعالى لايفعل القبيح	٢٦٠
احتجاج الاشاعرة على صدور القبيح منه تعالى	٢٦٢
مسألة خلق الاعمال	٢٦٣
احتجاج المخالفين في خلق الاعمال	٢٦٥

كونه تعالى مريداً للطاعات ومكره للمعاصي ٢٦٩
احتجاج الاشعرية على عدم ارادته تعالى للطاعة ٢٧٠
تعريف التكليف ٢٧١
كون التكليف حسن ٢٧٢
كون التكليف واجب على الباري تعالى ٢٧٣
شرائط التكليف ٢٧٤
انقسام المكلف به الى العلم والظن والعمل ٢٧٥
تحقيق حول قاعدة اللطف ٢٧٦
تحقيق حول مسألة الالام ٢٧٩
تعريف العوض وأقسامه ٢٨١
حكم العوض عن الالم الصادر عن غير العاقل ٢٨٢
كون العوض واجب على الباري تعالى ٢٨٥
مسائل في كيفية الانتصاف ٢٨٥
بحث في الارزاق ٢٨٦
بحث في الأجال ٢٩٠
حكم أجل المقتول لو لم يقتل ٢٩١
بحث في الاسعار ٢٩٣

مباحث النبوة

من هو النبي ٢٩٥
بيان وجوب وجود النبي ٢٩٦
وجوب عصمة النبي ٣٠٠

وجوب تنزه النبي عن المعاصي عمداً وسهواً ٣٠٣
وجوب تنزه الانبياء عن كل ما ينفر عنهم ٣٠٤
عدم جواز السهو على النبي ٣٠٥
تعريف المعجز وما يعتبر فيه ٣٠٦
جهة اعجاز القرآن ٣٠٨
اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله ٣١١
احتجاج اليهود على عدم نسخ نبوة موسى عليه السلام ٣١٧
اثبات أن الانبياء أشرف من الملائكة ٣٢١

مباحث الامامة

من هو الامام ٣٢٥
كون الامامة واجبة على الباري تعالى ٣٢٦
الجواب عن القائلين بعدم وجوب نصب الامام ٣٢٨
وجوب عصمة الامام عليه السلام ٣٣٢
وجوب كونه أفضل من كل واحد من رعيته ٣٣٦
وجوب كونه عليه السلام منصوصاً عليه ٣٣٧
اثبات امامة علي بن أبي طالب عليه السلام ٣٣٨
أن النبي نص على علي عليه السلام بأمرة المؤمنين ٣٣٩
نزول آية «انما وليكم الله» في علي عليه السلام ٣٤١
خبر يوم الغدير ٣٤٦
قول النبي لعلي عليه السلام أنت مني بمنزلة هارون من موسى ٣٥٠
أنه عليه السلام أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ٣٥٢

كونه عليه السلام في غاية الذكاء والحرص على تحصيل المعارف	٣٥٦
قوله صلى الله عليه وآله أقضاكم علي	٣٥٧
علمه عليه السلام بجميع الشرائع	٣٥٨
رجوع الصحابة اليه عليه السلام في أخذ الاحكام	٣٦٠
أنه عليه السلام قضى بقضايا غريبة	٣٦٢
انتساب تمام العلوم اليه عليه السلام	٣٦٤
كونه عليه السلام أشجع الصحابة	٣٦٦
كونه عليه السلام أزهد الناس	٣٦٧
كونه عليه السلام أعبد الناس	٣٦٨
كونه عليه السلام أكرم الناس	٣٦٩
كونه عليه السلام أخبر بالمغيبات	٣٧١
قبح تقديم المفضول على الفاضل	٣٧٤
اثبات امامة باقي الائمة عليهم السلام	٣٧٤
بحث في غيبة الامام المنتظر	٣٧٧
مباحث حول الامر بالمعروف والنهي عن المنكر	٣٨٠

مباحث المعاد

تحقيق حول حقيقة الانسان	٣٨٦
تحقيق حول اعادة المعدوم	٣٩٣
صحة عدم العالم	٣٩٦
لايلزم من جواز عدم العالم وقوع عدمه	٣٩٧
كيفية اعدام الاجسام	٣٩٩